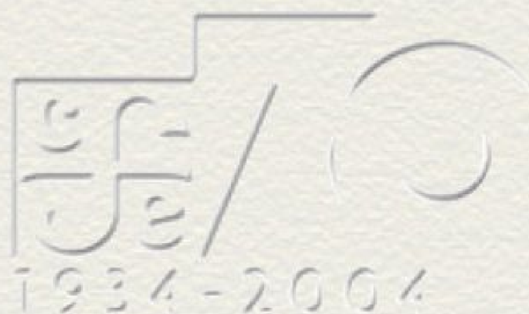
DIÁLOGOS SOBRE RELIGIÓN NATURAL

DAVID HUME

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA • 70 AÑOS



Diálogos sobre religión natural

David Hume

Prólogo de *Eduardo Nicol*

Traducción de *Edmundo O'Gorman*



Primera edición, Londres, 1779 (s. e.)
Primera edición en español, El Colegio de México, 1942
La primera edición del FCE fue publicada en 1979
De la edición:
Dialogues Concerning Natural Religion, Edwin A. Burtten (comp.), *The English Philosophers from Bacon to Mill*

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672
Fax (55) 5227-4694



ISBN 978-607-16-0294-7
Hecho en México - *Made in Mexico*

Índice

Prólogo

Miserere ut loquar.
San Agustín, *Confesiones,* 1, V

Es cosa tan tremenda que San Agustín pedía misericordia para poder hacerlo. No todo el que habla, sin embargo, necesita de la misericordia ni hace una cosa tremenda. Pues hay muchos modos de hablar y se habla de muchas cosas. O si se quiere, hablamos en verdad muy pocas veces; muy pocas empeñando a la verdad en lo que decimos. La palabra no puede ser tremenda cuando sólo es un signo útil para la vida, cuando tiene una mera función indicativa y no expresiva, cuando se cambia como el signo monetario. Entonces no hay en ella ni buscamos en ella pretensión ni compromiso de verdad. Tremendo es hablar empeñando el alma entera en la palabra, o hablando de algo entero; cuando hay la entereza de la cosa y la entereza del que habla. El hablar con verdad *nos hace,* y esto es tremendo.

San Agustín hablaba con entereza. Y era tremendo su hablar porque hablaba de algo que es también tremendo para el hombre, y que para el cristiano es además palabra, verbo: Dios. Esta locuacidad de Dios es tan insaciable como temerosa. Todos los que ven a Dios o van a Dios hablan incansablemente, pero con gran temor, pues de Dios no hay familiaridad, sino extrañeza. Pero es justamente de la extrañeza de donde nace la palabra, y es al extraño a quien hablamos. La intención de verdad se pone en

la palabra cuando la cosa de que hablamos es extraña, no cuando es común y usual para nosotros. Hablamos del otro y de lo otro, pero sólo cuando descubrimos que se extraña de nosotros, que es cuando se nos hace problemático. Y creo que sólo entonces lo descubrimos como *un* ente, como un auténtico *otro*. El ente es *el otro,* y sólo se constituye vital y lógicamente para nosotros en un ente cuando se nos hace metafísicamente extraño. De nosotros mismos no decimos nada en verdad sino cuando nos extrañamos a nosotros mismos. Hay que ver entonces si el hablar nos reaproxima a lo extraño y nos permite la comprensión de su ser propio, o si mantiene nuestra distancia metafísica de él.

Lo más extraño de todo es Dios. Es el ajeno, distante y distinto por excelencia. Será porque es el ente que tiene más ser. Tanto, que es considerado como el Ser mismo, como el ente cuyo ser no es menguado como el del hombre: el ente sin contradicción de no ser. Por esto se habla de Él insaciablemente. Pero siendo el verbo, el logos, un camino que seguimos para aproximarnos a lo extraño, tanto más extraño sea aquel de quien hablamos o a quien hablamos, más distante la meta de nuestro camino. Éste es el problema del logos de Dios, y el problema de todo logos, de todo hablar. El problema del pensamiento y de la filosofía, pues la filosofía es y ha sido siempre y será un logos. Pero ¿cuál?

Es menester que la palabra no nos aleje más de aquello que es lo extraño, y que debimos en cierto modo extrañar para poder decir algo de él. El riesgo de este alejamiento es grave, porque no se compromete ni se empeña en ello el valor lógico de la verdad, el cual no va nunca solo, sino su valor metafísico, más fundamental y entrañado siempre en la palabra de verdad.

Si hay modos diferentes de hablar y modos diferentes de ser los entes, sería doblemente insensato el empeño de reducir a uno los modos del ser y a uno los de hablar de ellos. Esta insensatez, sin embargo, es consecuencia de una venerable tradición. Tal vez

porque la posteridad sólo tomó de los griegos, en este punto, la distinción y jerarquía de dos solos modos de hablar y dos solos modos de ser: el hablar por experiencia u opinión *(doxa)* y el hablar por conocimiento o sabiduría *(episteme);* el ser de la esencia y el del accidente. Pero es que el griego (el griego por antonomasia, que fue Aristóteles) tuvo que recurrir a ésta que fue *su* solución para explicarse el cambio, que le podía parecer irracional, y pudo parecérselo porque partía de una concepción del ser como inmutable. Siendo evidente como era y es el cambio del ente, resolvió dividirlo en dos y reservar la inmutabilidad para aquella parte del ente que no era la visible, la que acaparaba tercamente su atención visual. Y la llamó con un término que hemos traducido felizmente por sustancia y que expresa bien la idea de lo que no se ve y que *está debajo*. Curioso es, sin embargo, que la metafísica de un hombre como el griego, tan avezado a ver agudamente e inclinado a las interpretaciones visuales, sustrajese precisamente el ser esencial al campo de la visión.

Esta operación decidió el curso entero del pensamiento filosófico. De ahí surgió la tradición de esa lógica de la identidad que nos mantiene a distancia de comprensión de los entes. Esta lógica proscribió del pensamiento el problema del tiempo, lo abandonó luego en manos de la ciencia moderna, y se incapacitó a sí misma para su empeño inicial (constitutivo de toda lógica) de aproximación al ser de los entes. La trágica consecuencia de esta operación griega aparece en Descartes, donde se inicia el curso hacia la pérdida radical del ser, cuando el logos descubre que no hay otro ser fundamental que el logos mismo. Fuera de él, lo que existe es espacio, no tiempo. El concepto de energía en Leibniz es un intento para introducir el tiempo en el ser. Pero este concepto prospera en la física, no en la metafísica. Y la función corrosiva del logos entregado a sí mismo alcanza su propia destrucción en Kant, cuando descubre este logos que él no es ser, pero se ciega el camino para llegar al ser. Hegel representa un nuevo intento

para introducir el tiempo en el ser, pero el ser de Hegel es nuevamente el logos mismo.

Y así, ha tenido caracteres de contrasentido el hecho de que haya sido precisamente el conocimiento *(episteme)* de lo esencial, ya en su función científica, ya en la filosófica, cuya pretensión era de rechazar todo hablar vano y sin verdad, la palabra que nos haya vaciado del ser, de tanto ponerlo a distancia remota de nosotros; la que haya intentado excluir la palabra sobre el ser, o palabra metafísica, de tanto vaciar cada cosa de su ser como ente. Y no hay peor vanidad que la de la palabra vacía. La vanidad del verbo es negación del ser, disminución que adelanta angustiosamente cuanto más queremos llenar con nuevas vanidades y suficiencias la vaciedad del decir y de lo dicho en el decir. Cuanto más suficientes nos hemos llegado a creer por nuestro logos, más vacíos nos hemos quedado del ser, de Dios y de nosotros mismos. Hasta que hemos desesperado de toda plenitud real y de toda entereza del verbo, y hemos depositado en otras potencias la esperanza que era en el verbo, y que es la esperanza de verdad y de ser.

Lo principal, por lo tanto, es que veamos si es posible, y cómo lo sea y pueda ser fundado, un logos de lo sumamente extraño. El sentido de esta búsqueda renueva la actualidad de san Agustín, desde un enfoque en el que no parece haberse reparado. San Agustín creó, dentro de la filosofía, un modo nuevo de hablar para hablar de Dios. Y que no se había reparado en esta creación expresiva suya, para obtener de ella las adecuadas consecuencias filosóficas, está confirmado por la tradición de sus comentaristas. Éstos pretenden desentrañar el puro logos conceptual a través de la peculiar expresión del santo, que no les importa en sí misma. Y cuando ella no expresa propiamente ideas, entonces no es objeto de especial atención, y queda relegada al plano de las efusiones fervorosas propias del creyente. Así, la plegaria y la filosofía se consideran dos elementos independientes y separables, en las

Confesiones sobre todo. Y como todo lo que san Agustín dice de Dios se lo dice a Él mismo en oración o confesión, de ahí resulta que este logos de Dios o teo-logía no es objeto de consideración filosófica.

Pero si la expresión en San Agustín es inseparable de su pensamiento, ello no es solamente por la razón misma que resulta válida para cualquier otro filósofo, sino por otra además, que le afecta a él particularmente. Pues siendo filósofo con toda autenticidad, su afán de ver por sí propio cede ante el objeto divino, del que sólo alabanzas se atreve a decir, pero no conceptos. Para el creyente, después de que el Verbo mismo se ha manifestado en la palabra revelada, desaparece el afán de hablar de Dios con pretensión de verdad. Ya se tiene la verdad, y todo otro hablar resulta insignificante, superfluo y miserable frente al logos de Dios dado por Él mismo. La relación con Dios que mantiene entonces el creyente —aunque filósofo— no se produce por la vía de la palabra racional, del logos conceptual puro, la cual se reconoce insuficiente, sino por la vía del íntimo coloquio, del logos confesional o del diá-logo. Ya no se habla de Dios desde la razón, la cual ha dejado de ser la eminencia del hombre, sino *ex intimis cordis medullis*.

Pero el modo de hablar de un ente como es el hombre determina en una dimensión radical el modo de ser de este ente, en tanto que ente.

La cuestión para la filosofía en nuestros días consiste, por lo tanto, en dilucidar el sentido y el valor del logos sobre Dios, como parte principal de una investigación metafísica de la expresión. Qué sentido tienen y cuál es el alcance filosófico de palabras tales como *Miserere ut loquar* o como *Quid es ergo Deus meus, nisi dominus meus?* ¿Cuál es el ente que las profiere, y en qué se distingue en cuanto al ser del Aristóteles de la *Metafísica,* del san Anselmo del *Proslogion,* del santo Tomás de la *Summa Theologica,* del Descartes del libro IV del *Discours* o de este mismo David

Hume de los *Diálogos sobre religión natural*? Esta cuestión implica de una vez el problema filosófico de Dios y el problema del ser, el problema del hombre y el problema de la expresión o del logos. Y así debe ser, pues si la filosofía sigue tomando decisivamente el curso de una investigación metafísica, por el que se reinstaure sin desvíos ni desvaríos circunstanciales la gran tradición de los maestros de siempre, es claramente previsible que este curso nos conducirá inexorablemente a un punto en el cual no puedan ser tratados los capitales problemas sino en conexión con el de Dios. Si el de Dios resulta un problema límite, que deba como tal permanecer irresoluto, ésta es otra cuestión. En todo caso, aunque no alcance la filosofía a ingresar a Dios en su dominio propio, no podrá desvanecer su vigencia problemática, pues Él quedará siempre como un trasfondo de ese dominio, limitándolo y condicionando en él, desde fuera, el capital problema del ser y del hombre.

El problema del ser no es aquí objeto de estudio. Pero sí el del hombre, condicionado como decimos por Dios; o si se quiere, el problema de Dios condicionando al hombre. La historia de las relaciones del hombre con Dios es cardinal para la historia del hombre mismo. Esta relación constituye para el hombre una situación fundamental, en la que se inspira la idea que él forma de sí mismo. Pero a su vez, la relación entre el hombre y la idea que él forma de sí mismo es una relación peculiar, pues esta idea el hombre la vive, y no sólo la piensa; de tal suerte que ella resulta por lo mismo una expresión de su ser propio, o de su modo de ser, y no sólo una significación con determinado valor lógico y científico.

Si así fuese, y así pienso yo que es, esta relación entre el hombre y su idea de sí mismo tendría en su peculiaridad un valor metafísico. Afectaría esta idea al modo mismo del ser del hombre. Pues el hombre es un ente modal. La historia de la idea del hombre, involucrada en la historia de sus relaciones con Dios,

resultaría por lo tanto, si alcanza su debida radicalidad, una historia óntica, metafísica. O en otros términos: la metafísica del hombre sería una metafísica histórica. En parte por lo menos; pues otro grave problema al que debe enfrentarse la filosofía para eludir una desesperada desviación que se presenta en su camino actual, es el de precisar con rigor la zona última a que alcance esta historicidad modal del hombre en tanto que un ente.

Como quiera que sea, lo que hasta aquí se ha logrado es descubrir en él que su cambio afecta a su ser en unidad. Y que lo afecta en esa dimensión radical determinada por la expresión. Las expresiones, las palabras, como toda acción y toda obra humana de creación, son históricas porque se producen en el ámbito de la espacialidad y la temporalidad, que es el ámbito de la existencia. Por esto hablar es cosa temerosa. Y por esto la metafísica del hombre deberá conducirse como una metafísica de la expresión.

Pero, a su vez, la metafísica misma (y toda filosofía y toda ciencia) es expresión también. El logos es siempre expresión, aunque sea logos racional, no sólo por lo asumido en la significación, sino por el sentido que en sí mismo tiene como obra del espíritu humano. No importa que el pensador conciba a su propia filosofía como una ciencia. Con total independencia del valor científico que efectivamente consiga darle, su pensamiento resultará siempre expresivo de su ser personal, porque quedarán reflejadas inevitablemente en él sus situaciones fundamentales.

Ahora bien: cuando este pensamiento, dadas sus esenciales limitaciones y por la índole del objeto sobre el cual pretende versar, se encuentra falto de la necesaria fundamentación para alcanzar la verdad, ocurre entonces que carece de todo valor, considerado como científico. Así ha ocurrido con el logos racional sobre Dios. Cuando la exigencia de una rigurosa fundamentación y la crítica de los alcances de la razón, efectuada por ella misma, han puesto al descubierto los límites infranqueables del logos racio-

nal, ha parecido que todo hablar sobre Dios perdía validez y legitimidad. Pero esto ha sido así porque de antemano se exigía de este pensamiento y este logos el cumplimiento de las condiciones válidas para ser científico, y se descuidaba la posibilidad de una consideración filosófica que descubriera su valor y su sentido metafísicos de expresión. Invalidar el logos racional sobre Dios no implicaba necesariamente la pérdida real de Dios mismo, como ha acontecido, ni tampoco implicaba la imposibilidad de una consideración metafísica de su presencia o ausencia en la vida del hombre y en su logos.

Podemos pensar y pensamos que de Dios no hay logos racional, por la índole suprema de su extrañeza metafísica respecto de nosotros, que nos lo hace inapresable e incomprensible por estos medios y por esta experiencia. Pero debemos restaurar en el campo de una reflexión filosófica fundamental la consideración de Aquel que ocupa una posición de ápice, desde la cual regula y condiciona (cualquiera que sea la relación que el hombre mantenga con Él, así sea negativa o re-negativa y blasfematoria) la estructura del ser del hombre y la disposición que para él adoptan todos los diversos entes, los unos respecto de los otros y para con Él, y la idea misma que el hombre forma de sí, la cual es parte constitutiva de su entidad.

El modo como esta restauración deba y pueda efectuarse quedó indicado brevemente. Cuando la razón no alcanza a Dios directamente, el empeño por hablar de Él no cede, sino se acrecienta. La incapacidad de la razón más bien define su carácter de permanente problematicidad. El camino es entonces el de un estudio del ser del hombre, a través de un estudio de su expresión, por el que se descubra la estructura de este ente, determinada por la presencia o la ausencia de Dios en él, y por los modos de esta presencia y esta ausencia.

Operando así, es patente que no importará detenerse en el examen del valor conclusivo y del fundamento de la teología ra-

cional, que se considera inválida de antemano. Pero sí entrará esta teología en el mismo plano de consideración en que entren aquellas otras teologías de índole a-racional, como la de San Agustín o la de san Juan de la Cruz. Pues la significación y el valor metafísicos de estas teologías, tan dispares con las de Aristóteles, santo Tomás y Descartes, les son comunes sin embargo a todas ellas, en tanto que expresivas de la constitución óntica del ente humano que las formula. Y así procede operar en el examen de esta teología o resumen de teologías que son los *Diálogos sobre religión natural* de David Hume.

David Hume vive de 1711 a 1776, y escribe sus *Diálogos* —que no se publican sino hasta tres años después de su muerte— a mediados del siglo. ¿Cuál es su propósito al escribirlos? ¿Qué sentido descubrimos en esta obra, en relación con las demás del propio autor y con las corrientes del pensamiento filosófico en su tiempo?

A diferencia de otros pensadores ingleses contemporáneos suyos, Adam Smith notablemente, Hume quiere ser un especulativo puro. Su pensamiento parece no surgir a instancias de la vida que hay a su alrededor. Por lo menos no surge de ella consciente o deliberadamente. Lo que queda en él del cartesianismo ya no es más que esa intención de dejar la vida aparte, en el paréntesis de una provisionalidad nunca resuelta y que no afecta al curso independiente de los puros pensamientos. Éstos se quieren desenvolver sin conexión con las arduas disputas religiosas que caracterizan a la época, y mucho menos con los problemas que la nueva vida económica está planteando al mundo, especialmente al mundo británico. La investigación filosófica no debe justificarse a sí misma, ni buscar en el carácter benéfico de sus consecuencias un apoyo ajeno a sus propios fundamentos. Estos fundamentos son los del entendimiento humano, cuyo examen, siguiendo el modelo de Newton, debe conducir al hallazgo de los principios

que, en cada ciencia, "deben señalar los límites de la humana curiosidad".

Se trata, pues, de una labor crítica: de señalar los límites de la razón humana en la situación histórica del auge del racionalismo. Pero hay que advertir, para comprender esa situación, que la crítica no se opone al auge del racionalismo, sino contribuye a él. Justamente la forma como el racionalismo se difunde y alcanza hasta las capas populares es la forma crítica y no la dogmática. Sólo que el racionalismo lleva en su auge mismo los gérmenes ocultos de la propia destrucción.

La cosa empieza en Descartes, y con su idea de una ciencia universal, producto de una razón idéntica a sí misma, la cual procede por rigurosa deducción a partir de una original intuición de apodíctica evidencia. Esta razón es determinada por Descartes metafísica y lógicamente: como sustancia y a la vez como órgano adecuado de la verdad. La intuición fundamental en que debe apoyarse deductivamente el sistema entero del conocimiento es la intuición que la razón tiene de sí misma, como sustancia pensante; es el *cogito* como intuición del *ego* trascendental o sujeto puro de las *cogitationes*. A partir de él, es posible la reconstrucción del universo entero de la existencia y del pensar, que ha sido previamente puesto, en conjunto, entre el paréntesis de la duda. Nada va a rebelarse contra esta pretensión racional de reconstrucción. Ni siquiera Dios, que es el primer hallazgo de la razón, después del que ella ha hecho de sí misma. Pero inmediatamente vamos a ver las consecuencias que se derivan de que Dios sea un hallazgo de la razón, pues una de ellas es el propio Hume.

La perspectiva de este plan de la razón entregada a sí sola es soberbia. Pero no ha de tardar ella misma en percatarse de que esa soberbia es desmedida. En efecto: las posibilidades de la pura razón como instrumento único de la verdad se han fundado en la idea de esta misma razón como sustancia. Si alguien somete a una crítica severa la idea de sustancia, se vendrá abajo el edificio

entero del racionalismo dogmático, minado por su base. Ésta es la operación que Locke lleva a cabo. Y después de él, remata la obra Hume, señalándole a la razón sus límites infranqueables, mostrando que ella no es tan pura como se pretende, sino mezclada con todas las limitativas impurezas de la experiencia, y devolviendo nuevamente el sujeto de la pura trascendentalidad al plano de su realidad concreta.

¿Qué consecuencias trae la crítica inglesa en relación con el problema de Dios y de las relaciones del hombre con Él? Importantes. Porque ciegan la única vía que quedó abierta para esa relación y esa comunicación. En efecto: después de la duda metódica, después de que por ella ha quedado anulada la posibilidad de considerar como fundamento del conocimiento —y de la vida— a ninguna otra potencia que no sea la razón, ésta debe extraer de sí misma todos los elementos para la reconstrucción del mundo. No puede extraerlos de la experiencia, por ejemplo, que ha sido previamente reputada como fuente inagotable de error, ni tampoco del amor —esto es lo importante— que vuelve como en Grecia a integrarse en el mundo inferior de lo sensible. Siendo así, la idea de Dios es un hallazgo que la razón hace en su propio seno (*Discurso,* libro IV), al explicarse la idea, innata en ella, de perfección. Ahora bien: si Hume considera a la experiencia como fuente única del conocimiento y consigue con ello mostrar que no hay ideas innatas, Dios desaparece en el acto del plano de la construcción científica.

Pero esto no es lo grave. Lo grave no es que Dios desaparezca del plano del conocimiento racional, sino que se anule con ello toda posible relación vital con Él. Hume consuma la pérdida de Dios por el hombre moderno. Para entenderlo bien es preciso insistir en una explicación que suelen descuidar los comentaristas. La filosofía inglesa, la de Hume, se opone a la de Descartes, pero no por el racionalismo de éste, sino por su apriorismo. La filosofía de Hume es tan racionalista y tan idealista como la de

Descartes. Sólo que su racionalismo es crítico y no dogmático; empirista y no innatista. Por lo mismo, en cuanto al problema de Dios, se enfrenta con no menos vigor y aun con mayor franqueza declarada a la fe, a la tradición, a la autoridad. Este problema debe ser resuelto por la razón: en esto están de acuerdo Descartes y Hume. Dios ha dejado de ser una cuestión vital. Lo vital, lo relativo a la vida, está, como hemos indicado antes, aparentemente tan cerrado por un paréntesis de provisionalidad e indiferencia en el uno como en el otro. Dios sólo es una cuestión intelectual, que se resuelve positivamente, cuando la razón se siente capaz de encontrar a Dios por sí misma y en sí misma; y negativamente, cuando la razón no encuentra nada en sí misma que no proceda de la experiencia. Pero hay que ver bien que el ateísmo de Hume no se deriva tanto de su crítica racionalista de la razón, cuanto de admitir, junto con el innatismo, que esta razón sería en todo caso la vía única de acceso a Dios. El racionalismo medieval, el de santo Tomás, estaba todo él apoyado y sostenido por una potencia no racional del alma: la fe. Ésta, y el amor que con ella se funde, han dejado de tener para los iniciadores del mundo moderno virtualidad ninguna de fundamento vital y racional. Ésta es la cuestión.

Y siendo, como pensamos, la relación del hombre con Dios una determinante modal del ser del hombre, cuando esta relación se anula, el hombre queda ónticamente disminuido. El hombre es una sustancia cuya esencia es pensar, nos enseña Descartes. La esencia de su ser es pensar. Luego, si mengua el alcance de su pensar, menguará su ser en la misma medida. Al perder a Dios, el hombre queda menguado, no sólo desamparado. Y no sólo es la de Dios la pérdida que sufre con el racionalismo moderno. Pierde también al mundo. El hombre no se relaciona vitalmente con el mundo a través de ningún sistema puramente racional y científico, sino a través de su experiencia inmediata. Lo que hace el racionalismo es sustraerle al hombre este mundo de

su experiencia, negándole realidad verdadera. La experiencia es una falacia: esto es el idealismo. Y debe entenderse que este otro idealismo que es el empirismo no remedia la pérdida: al afirmar que la experiencia es la fuente única de conocimiento, el empirismo no garantiza la seguridad de esta fuente, sino todo lo contrario. ¿Dónde está entonces el mundo? Fuera del alcance vital del hombre. El mundo es, según Descartes, pura extensión: su realidad está despojada de todas las cualidades con que se presenta efectivamente a nosotros; ha sido reducida a pura cantidad. Y si Leibniz y los físicos añaden a la noción de cantidad la de una energía que lo haga dinámico, ello no lo aproxima a la comprensión del hombre, sino que aún lo aleja más. El hombre se encuentra en el mundo apoyado vitalmente en la representación de Ptolomeo, pero sabe que Galileo y Copérnico y Newton han invalidado definitivamente esta representación. Y la nueva que ofrece la ciencia no alcanza el hombre a adoptarla como fundamento de su situación vital en el mundo. El mundo de la representación matemática es *inhabitable* en sí, e inabordable a la comprensión del común de los mortales. Frente a los físicos, los demás hombres del mundo moderno se van encontrando en la situación de tener que apoyarse irremediablemente en un mundo —el de su experiencia— cuya falsedad ha sido pronunciada por el supremo juez que es la razón.

De donde nace la conciencia de una inautenticidad vital, componente de la desesperación del hombre moderno. Este hombre ha perdido a Dios, ha perdido al mundo y ha visto menguado su ser, por haberlo definido como pura razón. David Hume es uno de los autores de esta desesperación. Filo, Cleantes y Demea, los tres personajes de los *Diálogos sobre religión natural,* no son solamente artificios del ingenio y la prudencia del autor, sino que representan, a pesar de éste, el drama del hombre de su tiempo y el del hombre mismo que los ha imaginado y les da vida a lo largo del debate. Ese drama que fue el primer acto del nuestro propio.

La desesperación no tiene como origen a la soledad. Por lo menos no la soledad del hombre a solas consigo mismo, sino aquella que desarticula el ser del hombre y que reduce este *sí mismo* al puro sujeto trascendental. Partir de este yo puro para llegar a Dios, vimos que era perder a Dios. Pero esta pérdida es consecuencia de la previa pérdida del ser del hombre. El *ego* del *cogito* no es un ente. Husserl, en nuestros días, pone también cartesianamente al mundo y a la ciencia entre paréntesis y se queda con el residuo del sujeto trascendental, pero ya no aspira a llegar a Dios, fundándose en él. Éste es el drama interno de todo idealismo, sustancialista, crítico o fenomenológico.

El del hombre moderno se desarrolló de la manera siguiente: optando por la única vía que le quedaba libre, la de la vida y la acción, en el sentido más menguado de estos términos. La verdad había sido proyectada a unas gélidas zonas a las que sólo alcanzaban a llegar los filósofos y los científicos. Éstos habían escindido brutalmente la unitaria complejidad del mundo y de la vida: naturaleza de una parte, espíritu de la otra. Y mientras el dualismo se esforzaba en recomponer la unidad de las dos sustancias dispares, el espíritu *puro* seguía inaccesible para los hombres, que se inclinaron del lado de lo natural, y encontraron ahí una nueva fuerza: el poder. Con esta arma que la filosofía no había incluido en el mundo del espíritu, los hombres maniobraron en el mundo natural. Y la fuerza de una fe desesperada en Dios y en la razón sustancial recayó en lo económico y en lo político. El hombre se adueñó con la mano —a veces con la garra— de un mundo que no podía expresar con la mente y al que no podía amar como obra de Dios, porque ese mundo era falso y porque había perdido a Dios. Intentó —en vano— reducir la extrañeza del mundo y aproximarse a él haciéndose a sí mismo, cada vez más, un ente natural.

En la historia del hombre occidental se observa una dramática alternancia de la esperanza en Dios y la esperanza en el mundo,

en la vida; de tal suerte que el hombre compensa siempre con una esperanza su desesperación. Salvo en algunas peculiares situaciones históricas, que tienen el carácter de límites, y por lo tanto son insostenibles, en las que el hombre desespera a la vez de Dios y de la vida. En el mundo occidental, esta situación se ha dado en la época anterior al cristianismo y en la nuestra. Los caracteres con que se presentó y sus orígenes son análogos en ambas.

El hombre mismo no se explica la necesidad vital que tiene de un ser tal que haga frente al cambio de todas las cosas y a su propia temporalidad, y lo salve a él del tiempo, que lleva la muerte en su seno. Esperar es la función de un ser temporal. Y su defensa. Pero la radical esperanza sólo puede cifrarse en un ser intemporal. Si este ser no es Dios, es el hombre mismo que se deifica al concebirse como sustancia. Poner en sí mismo la esperanza es la pretensión de no esperar, de no ser ya temporal y fugaz como todo; de no estar ya más abocado al futuro, sino hacia sí mismo. Pero esto sólo puede hacerse deshaciendo el ser del hombre, reduciendo su ser temporal al límite de una razón sustancial pura, purificada de esperanzas que implican la propia limitación entitativa.

Es la razón misma, como hemos visto, la que descubre esos límites. En la Antigüedad son esas escuelas posaristotélicas (los cínicos, los cirenaicos, los mismos epicúreos, los escépticos, los eclécticos, los estoicos romanos) las que por sus ideas y por su profusión conducen a los hombres de entonces a la situación que uno de ellos interpreta exclamando que se encuentra en la desesperación del conocimiento (Cicerón, *De finibus*). Del conocimiento y de la vida. El cristianismo, entonces, culmina esta desesperación y la anula al fundar una esperanza superior. La nulidad del conocimiento y de la vida es el requisito de la salvación. Los cristianos esperan ésta, y cifran su esperanza en la fe y en la caridad. Más que virtudes teologales, éstas son las componentes

teologales del ser del hombre cristiano. Por esto él se conforma con su temporalidad: con la muerte. Su esperanza es mucho más alta, y tan grande como lo es su desesperación de la vida.

Este David Hume en torno del cual estamos reflexionando representa con sus *Diálogos* el papel de Cicerón antes citado. Ha estudiado, y las expone, todas las teologías, en las que funda su ateísmo; como Cicerón, absorbió y expuso todas las filosofías de su tiempo, de cuyo saber nació su fundamental escepticismo. Hume ya no se siente suficiente; ya no pretende sustituir a Dios con el hombre para la salvación de éste. Pero piensa todavía en el recurso de la vida, como todos los hombres de su tiempo, quienes dejaron a los del nuestro la ingrata tarea de invalidar este recurso. El hombre ya no se concibe como una razón suficiente o sustancial, pero piensa que esta razón es suficiente para conseguir la felicidad en la tierra. De ahí la nueva esperanza: esperanza que se funda en la desesperación de un ateísmo que no siempre es consciente. El de Hume sí lo es, pero el de los mercaderes cuyo reino empieza, aunque no lo parezca, por la difusión del racionalismo. Pues no es casual que el empirismo y el mercantilismo nazcan de un mismo suelo. Tampoco lo es que otros pueblos, donde el racionalismo no logra penetrar, como en España, queden rezagados en la marcha del llamado progreso moderno.

Y no por muy sabida parece menos asombrosa, cada vez que paramos mientes en ella, la nulidad del mensaje que trae al mundo ese mercantilismo. Predominio del puro poder, bajo el signo de su instrumento menos glorioso, que es el dinero; ruptura de la hermandad entre los hombres, por la pérdida del Padre común; siniestra explotación del débil y sacrificio de la justicia en aras de la utilidad. Deshumanización del hombre: resultado del proyecto vital de hacer feliz al hombre. Los poderosos por su opulencia material disimulan la mezquindad de su origen envolviéndose en una aureola de "orgullo y prejuicio" por la que pretenden ennoblecerse y constituirse en una aristocracia. Y así los

mercaderes se hacen lores y los lores mercaderes. Siquiera el ateísmo de Francia era blasfematorio: quedaba en su seno una lumbre de religiosidad, pues la blasfemia es una actitud religiosa, aunque la única vinculación sea en ella la protesta o la agresión verbal contra el Padre.

Ya sabemos cómo se salió el hombre de su situación de desesperado en la crisis del mundo antiguo. Y hoy esperamos ver con temor, cómo y por qué camino salimos de la nuestra. Pues ciertos signos nos hacen dudar todavía de que el camino sea escarpado y altivo como el que siguió, en aquellos tiempos, San Agustín; y hay temor fundado de que quieran depararnos uno llano, fácil y confortable, quienes aún se encuentran viviendo en el mundo de Adam Smith; quienes al maligno de nuestros días sólo le disputan la presa, pero no lo combaten por maligno; quienes aún no han desesperado de la vida, de ésa su vida también fácil y cómoda, única de que disponen, única en la que han podido repercutir las conmociones graves que la rebasan.

Pues nuestra vida es afectada por la desesperación en capas o zonas suyas mucho más interiores y radicales que la económica y política. Por lo mismo, la necesaria y decisiva revolución no puede ni debe ser política o económica. La religión, la filosofía —y también el arte— tienen en nuestros días su misión: la de agudizar hasta su límite la menguada desesperación de quienes deban rebasar la crisis y vivir en el futuro. Pues sin alcanzar este límite no será posible rebasarlo, y quienes no lleguen a él vivirán en el pasado y serán hombres muertos. Es imperioso nuevamente saber de sí mismo, para restaurar la completa unidad de las potencias o posibilidades del espíritu humano, tan larga y duramente mermadas hasta hoy.

Y pienso que para este fin puede resultar beneficiosa la meditación de los *Diálogos* de Hume, si su lectura se guía por la clara luz de una comprensión histórica de la filosofía. Pues en esta obra se resumen ejemplarmente los orígenes patentes y actuantes

de la desesperación moderna, los cuales son, a su vez, resultado de aquel cambio de enfoque de la esperanza, no tan patente a todos, pero capital, que se descubre ya en el *Discurso del método*.

El proceso de los *Diálogos,* analizado por las partes en que se dividen, es el siguiente a grandes rasgos:

Parte I. Los tres personajes, Filo, Cleantes y Demea, inician el diálogo filosófico sobre Dios planteándolo en torno al problema del conocimiento. En realidad no puede asignarse a cada uno de los tres una postura doctrinal definida, excepto a Demea, quien habla menos y mantiene la suya personal, que es la de afirmar la fe y alarmarse de las argumentaciones de Filo y Cleantes. Pero éstos, aunque arguyen el uno contra el otro con encono, asumen ambos la misma postura crítica, y más que oponentes resultan aliados frente al pensamiento del cuarto personaje: el ausente que representaría a la teología racional, al innatismo, al dogmatismo. Este cuarto personaje inexistente, contra quien se dice cuanto se dice, puede ser lo mismo Descartes que el inglés Clarke (1675-1729), cuyo intento de fundar una "religión natural" (racional) era bien conocido de Hume.

Se fijan los límites de la razón. Se señalan también los riesgos del escepticismo llamado por entonces pirrónico, o sea el radical, con el que no deba confundirse el pensamiento que luego se llamó crítico, pues esta palabra, que privó más tarde, empezaba nada más a asomarse en el siglo XVII. Lo que se dice de significativo contra ese escepticismo radical no es el argumento lógico consagrado por la tradición, a saber: que la duda total se anula a sí misma o exige el total silencio; sino que es incompatible con la vida, cuya urgencia se impone y obliga a actuar, a decidirse, a optar. Esta urgencia inaplazable de la vida frente a la especulación teórica plantea la vieja cuestión de las relaciones entre la vida y la filosofía. Si ambas se conciben como opuestas, nada extraño es que les hagan disputarse el predominio, ni que la disputa se resuelva banalmente en el *primum vivere deinde philosophari*. Pe-

ro lo significativo es que se incline por esta primacía de la vida un especulativo *puro* como es Hume. No menos significativo fue que se le impusiera a Descartes, no más allá de la parte tercera de su *Discurso* (moral provisional), esta vida con todas sus urgencias que había sido puesta en conjunto dentro de un paréntesis en las partes primera y segunda (duda metódica).

Parte II. Versa sobre el problema de la existencia y la esencia de Dios. En cuanto a la existencia, resulta del diálogo que no son válidos los argumentos *a priori*, pero tampoco los *a posteriori*. En cuanto a la esencia, los atributos que predicamos de Dios son productos de la piedad, que colma al ser divino con todas las perfecciones de las cuales tenemos alguna idea (cf. con el *Discurso del método,* parte cuarta, en el intermedio entre las dos etapas del argumento ontológico). Pero Dios es "infinitamente superior a nuestra limitada visión"; es más bien "objeto de culto en el templo que no de disputación entre las escuelas". La analogía que cierto argumento establece entre el ser del hombre y el de Dios es infundada. Nuestras ideas no alcanzan más allá de nuestra experiencia. Por lo mismo, no es aplicable aquí la noción de causalidad, que de hecho es un supuesto de la ciencia experimental; pues no habiendo analogía entre los hechos o efectos, no puede inferirse de ellos la similitud de las causas correspondientes. Y aunque el vulgo distingue entre razón y experiencia, no debe olvidarse que la razón misma no es sino "una especie de experiencia".

Parte III. Se examina el argumento teleológico. Cleantes descubre en la naturaleza algo como un designio (causa final), y lo ilustra con hábiles ejemplos, cuya falta de validez para Hume es insinuada ya en el propio estilo un tanto lírico que su personaje adopta para exponerlos. Y no es Filo quien los rebate, sino precisamente Demea, el Demea defensor de la fe, quien descubre en ellos el pecado de soberbia: si hay un designio divino, éste es incomprensible al hombre; "el libro de la naturaleza contiene un

gran e inexplicable enigma". Por lo demás, atribuir a Dios la propiedad de la inteligencia puede hacérnoslo comprensible o aproximárnoslo a nosotros, seres inteligentes, pero nos convierte en modelos del universo entero (antropomorfismo). Tampoco es razonable "trasladar nuestros sentimientos" a esa suprema existencia. El hombre tiene las ideas que le vienen de los sentidos externos y las que surgen del sentido interior (sentimientos). Sumadas, ambas "constituyen el equipo del humano entendimiento". Pero no habría ninguna semejanza entre la inteligencia humana y la divina.

Lo importante es aquí, en cuanto a la doctrina, que el amor ha sido relegado al plano psicológico de los sentimientos. Hume lo menciona, por boca del creyente Demea, entre la gratitud, la amistad, el resentimiento, la envidia, la emulación. El amor ha dejado de ser la *intentio* espiritual suprema del alma humana. También Dios ha dejado de ser esencialmente amor. Si es cierto que procedemos antropomórficamente, atribuiremos a Dios lo sublime de nuestro propio ser. En la época, esto es la razón, no el amor como en el cristianismo medieval. Y cuando la razón descubre sus propias limitaciones, cuando su dependencia de lo empírico le hace creer que ya no es sublime, deja de concebir a Dios mismo como razón, pero no le restituye el amor. Esta otra vía quedó cegada. De todo lo cual puede el lector inferir por su cuenta, autorizadamente, que si hay en el universo un designio, éste no es un designio personal, sino panteísta.

El drama que se representa en esta parte III de los *Diálogos* es, en su trasfondo, el drama de unos hombres que se dicen creyentes, pero que habiendo despojado su fe de la caridad y fundado su creencia en la razón, descubren de súbito que este fundamento se les hunde bajo las plantas. Observar que las creencias religiosas de los personajes expresan nada más la prudencia de su autor puede ser fundado pero es banal. Aunque fingido por Hume, y aunque estuviera él exento del dramatismo de su propio dra-

ma, éste tiene el sentido de un reflejo fiel de la peripecia espiritual del hombre moderno.

Parte IV. Se insiste en el tema o cuestión de la esencia divina. Dios se define teológicamente por la simplicidad y la inmutabilidad. Pero si es así, Dios no puede ser razón, tener pensamientos —ni voluntad ni amor—. Pues estas potencias son actuantes, se ejercitan en actos, y éstos implican la mutabilidad y la complejidad (es decir, el tiempo). La paradójica conclusión es que los teólogos son unos ateos. Y el propio ateísmo del autor, que se insinuaba ya como panteísmo en la parte III, se muestra más al descubierto en la presente, cuando Filo alega contra el antropomorfismo que se filtró en los argumentos de Cleantes al proponer a Dios como la sede de las ideas (platónicas) del mundo real.

Y es cierto que al punto a que han llegado uno y otro con sus argumentos, no parece caberles ya otra solución que abandonar el problema de Dios o intentar su solución aproximándose con prudencia a un panteísmo materialista.

Parte V. Prosigue Filo contra el antropomorfismo de Cleantes. El principio experimental "causas semejantes prueban efectos semejantes", aducido por este último para probar la existencia de Dios, más bien obliga a borrar la idea de Dios como causa del mundo. La mente humana —se dice— produce unas obras. La naturaleza toda es una obra, la cual requiere como autor o causa una que sea semejante a la humana, puesto que hay semejanza también entre las creaciones del hombre y esa naturaleza que lo rodea.

Lo que se prueba aquí es que no existe tal semejanza o analogía. Cuanto más dispares sean los hechos, menos les es aplicable la analogía de las causas. Ahora bien, los descubrimientos de la ciencia han abierto nuevos universos, lo mismo en la zona de las más grandes magnitudes que en la de las muy pequeñas. Este universo natural no tiene analogía ninguna con las obras de la

acción humana. Las causas universales resultan por ello "enormemente distintas de lo humano o de cualquier objeto propio de la experiencia y observación humanas". En otros términos: la infinitud del espacio, la mecánica celeste, la geometría analítica, que están entonces revolucionando el pensamiento humano, resultan todas juntas un alegato contra la idea no sólo antropocéntrica, sino teocéntrica del universo.

Parte VI. En el curso de su discusión, Cleantes y Filo colaboran en la presentación de la idea de Dios como alma del mundo. La cuestión consiste en precisar si esta llamada alma es espiritual o es un principio puramente material. Se perfila el problema de la inmanencia o trascendencia de Dios respecto del mundo, cuya solución se envuelve en la cuestión anterior. En efecto: si el mundo es natural (material) y si el "alma del mundo" es espiritual, ésta puede en principio ser considerada como trascendente, porque opera sobre el mundo desde fuera, a no ser que se proyecte sobre el mundo el dualismo de las sustancias que se descubrió en el hombre (Descartes). Pero no es así. La crisis del concepto de sustancia significa la crisis del dualismo, y el hombre mismo —no sólo el mundo— se concibe ya como *naturaleza*. Las supuestas operaciones divinas, los designios de Dios y sus intervenciones en el mundo (providencia, milagros), la ciencia los llama azar (contingencia), y no los admite. La regularidad y constancia de los fenómenos del mundo natural se rigen por el principio del orden (necesidad). Este principio es el alma del mundo y no hay otro. Y no tiene siquiera semejanza con lo humano, pues los cambios históricos se suceden, mientras que la naturaleza sigue con regularidad necesaria e inexorable su constante proceso. El mundo natural cambia, pero su principio y su esencia es la ley de su cambio mismo y el orden que lo rige. Determinismo y necesidad frente a azar y contingencia. Y en el plano metafísico, inmanencia o materialismo frente a espiritualismo y trascendencia.

Parte VII. Insensiblemente, el diálogo ha sido llevado al plano de la cosmología natural. Filo presenta la tesis de la generación como causa o principio del mundo. Dios va quedando relegado como tal.

Los límites del conocimiento, determinados por el origen empírico de éste, fijan también aquí el grado de probabilidad de las doctrinas. Los datos para una cosmogonía no los tenemos, porque carecemos de experiencia del todo y de sus orígenes primeros. Conocemos los efectos, pero no penetramos en las esencias. La generación de algo es, sin duda, objeto de experiencia inmediata; pero la generación como tal es inexplicable en sí. Lo mismo acontece con la razón, si es a ella a quien se considera como principio. La variedad de las hipótesis proviene justamente de la distancia a que se encuentran los hechos de las fuentes del conocimiento.

Las peripecias del diálogo envuelven aquí en cierta confusión cuestiones que deben considerarse distintamente. Es notable, sin embargo, que Hume las hubiera ya entrevisto. En sus tiempos, la biología está en ciernes todavía; predomina la física y con ella el principio mecanicista, al que se llama principio de la razón. Pero Filo apunta ya la idea de un principio no mecánico: el de la generación (principio vital). El hecho de que se opongan el uno al otro en el diálogo indica que cada uno es concebido como principio único y exclusivo. Es decir: no se distingue todavía entre la diversa estructura real que presentan los dos reinos de la materia inerte y de la vida. Más tarde, el progreso de la biología planteará la cuestión del mecanismo y el vitalismo, no ya como problema del principio universal, sino como problema del principio de la vida misma.

Un punto quedaría en el aire todavía: el de la radical capacidad de la razón para comprender el principio. Pues llamando Hume principio de razón al mecánico, excluye de la razón al principio vital —anticipándose a Bergson— pero pone a la ra-

zón como principio de sí misma, obligándola a ella a fundarse a sí misma de manera que resulta en definitiva muy espinoziana, aunque el resultado sea negativo y la obligación no se cumpla, según se ha dicho. Pero si la razón no se funda a sí misma ¿cómo puede proponerse como principio? Si la razón —la humana razón— es tan inepta ¿cómo alcanza a descubrir la razón inmanente de todas las cosas, la ley que rige su cambio o principio del orden? Si este principio de razón es un supuesto, resulta de ahí que la humana razón, débil e incierta como es, supone en el mundo una razón universal y necesaria y eterna; la misma, en definitiva, que antes suponía en Dios.

Parte VIII. Hume no podía implicar en la discusión cosmológica la idea de que toda cosmología es en el fondo una *weltanschauung* o concepción del cosmos por el hombre; la manera como éste organiza el mundo que lo rodea; su situación fundamental. Pues esta idea implica a su vez un sentido histórico del hombre y de sus creaciones, aun las científicas, no ya prematuro en el siglo XVII, sino opuesto a los principios del pensamiento en aquel siglo. Por eso conduce acentuadamente el diálogo hacia el terreno crítico, en el que el filósofo se queda solo negando, frente a todos los que afirman.

Parte IX. Este comentario que hace Filo de la soledad del filósofo, promueve significativamente la reaparición de Dios. Demea ha sacado en consecuencia de las discusiones anteriores las "dificultades que concurren en el argumento *a posteriori*", que pretende probar a Dios partiendo del mundo considerado como efecto suyo. Renueva entonces la atención sobre el argumento que llama *a priori,* fundado en el principio de razón suficiente: todo lo que existe tiene necesariamente una causa o razón de su existencia. Pero la sucesión o cadena de las causas debe tener un principio original. De la nada no sale nada. El azar no existe. Luego el principio debe consistir en un ser necesariamente exis-

tente, que lleva en sí la razón de su propia existencia, causa original y principio de razón de todo lo existente.

Cleantes bate este argumento en su mismo terreno lógico-ontológico: apoyándose en el principio de no contradicción. "Nada es demostrable a no ser que lo contrario implique contradicción. Nada que sea concebible distintamente implica contradicción". Pero "todo lo que podemos concebir como existente, podemos concebirlo también como inexistente. No hay, por lo tanto, ningún ser cuya inexistencia implique contradicción." En definitiva, las palabras "existencia necesaria" carecen de sentido. No hay ninguna existencia que pueda ser pensada como necesaria.

Filo, que interviene aquí en el diálogo mesurada y respetuosamente, termina haciéndose la reflexión fundamental de que la religiosidad deriva de fuentes muy otras que esta especie de razonamientos metafísicos.

Parte X. Demea recoge esta reflexión y, batiéndose en retirada en el terreno filosófico, reconoce en la religión un consuelo que busca el hombre para su angustia del futuro. Filo añade, por su parte, que la experiencia religiosa individual no necesita pruebas ni razonamientos. Pero esta tregua entre los personajes no es sino aparente. El acuerdo en que se basa es tan escéptico como los argumentos anteriores, pues destruye a la religión como fuente de verdad. Se la considera como principio de vida, en su aspecto moral —excluyendo de la vida al pensamiento, según se viene haciendo—. Toda esta parte, en efecto, está dedicada a un examen de lo que hoy llamaríamos la base existencial de la religiosidad. Literariamente es la mejor del libro. Desaparece en ella la aridez mayor o menor que tienen siempre las argumentaciones doctrinales, aun cuando estén expuestas y contrapuestas con el ingenio y la habilidad dramática de Hume.

El cuadro de la naturaleza humana que se ofrece es más bien pesimista. La necesidad, el hambre, el miedo, son las dominantes de la vida. "El hombre es el peor enemigo del hombre" (cf. con Hobbes y anótese la relación entre estas ideas y la curiosa aprensión que inspiran a los ingleses sus semejantes). Los hombres están "insatisfechos de la vida, temerosos de la muerte". El reposo que algunos predican (los estoicos) como remedio a las miserias que se derivan del humano afanarse, sólo conduce, sin embargo, a una angustiosa languidez y desilusión. El remedio está más bien en la acción, como veremos en la parte siguiente. Lo que en ésta se dice es que nuestra capacidad para el placer es limitada y transitoria, menor que la capacidad para el dolor. De tanto mal ¿será Dios la causa? Dios es benévolo y no puede querer el mal. Pero éste no puede producirse a pesar suyo, porque Él es también omnipotente. La única solución que se encuentra al problema no lo resuelve: "nuestros patrones usuales para medir la verdad y la falsedad" no son aplicables a esta índole de cuestiones.

Parte XI. Queda la cuestión de "la maldad natural y moral", y prosigue con ella el examen de la naturaleza humana y de la vida. El cuadro de este examen es una característica representación de la época y de los ideales de la sociedad inglesa de entonces. (Cf. con Adam Smith, en su *Teoría de los sentimientos morales*.)

Las cuatro causas del mal (natural) son las siguientes: 1. la necesidad, que implica la búsqueda del placer. 2. la contrariedad entre las leyes naturales y los humanos designios, que enfrenta el destino a la voluntad. 3. la limitación y escasas dotes naturales del hombre, que hacen de él un ser débil en el mundo. 4. la falta de "precisión en las operaciones de todos los resortes y principios de la gran máquina de la naturaleza". Como estos males se consideran incompatibles con Dios —pues Dios es suma bondad y sumo poder— se desespera de Dios para remediarlos. La esperanza de poner fin a los males naturales se cifra entonces en remedios no menos naturales, al alcance de la mano humana. "La

ociosidad es la madre de todos los males" viene a ser la máxima banal, pragmatista y utilitaria que domina el repertorio de los remedios, los cuales son para Hume: 1 mayor tendencia a la industria y al trabajo, 2 mayor inventiva y actividad mental, 3 más constante inclinación hacia los negocios y la aplicación.

Esto es lo que se pide: lo que pide el hombre para ser feliz. Débese reconocer que Hume, en el largo discurso de Filo que ocupa esta parte, no deja de matizar y compensar con cierta ironía la seriedad con que proclama que "la industria es un poder, de todos el más valioso". Pero esta ironía lleva el sello de un cierto pesimismo resignado. "Una superior penetración de juicio; un más delicado gusto para la belleza; mayor sensibilidad para la benevolencia y la amistad, harían del hombre un ser mejor." Harían de él un *gentleman*. Pero esto es lo que no se pide: "pues trastornaría el orden de la naturaleza y exaltaría nuestro ser a un rango superior". Sin embargo, y con grave alarma de Demea, Filo concluye en términos de franca impiedad, afirmando la suficiencia del hombre en el mundo (en ese mundo de la acción que va creándose en el siglo XVII).

Parte XII. La religión como principio de vida y la religiosidad son el tema fundamental de esta parte. Por esto ella resume la obra entera, revelando su motivo fundamental, latente en la extensa revisión de los argumentos teológicos tradicionales. Este motivo es la irreligiosidad. La religión viene a ser sustituida por la filosofía y la utilidad pública (política) como principios reguladores de la existencia humana. Se examinan los motivos vitales de creer, frente a las razones válidas para ser escéptico. Se habla de la necesidad moral de la religión. Pero también se señalan las funestas consecuencias del fanatismo y el riesgo demasiado evidente de que la religión sea utilizada para fines de conveniencia. En todo caso, "el terror es el principio esencial de la religión". Pensando en esto, y en la oscuridad con que se presenta el más allá de la muerte, Hume es el hombre que quiere eludir esa situa-

ción límite en la cual nos enfrentamos al problema de la eternidad: de una eterna salvación o una condenación eterna. No quiere pensar en ello: elude a la muerte para vivir su vida.

El presente volumen ofrece el texto completo de la obra titulada en inglés *Dialogues Concerning Natural Religion*. La traducción del profesor Edmundo O'Gorman ha sido hecha sobre el texto editado por el profesor Edwin A. Burtten en el volumen *The English Philosophers from Bacon to Mill,* The Modern Library, Nueva York.

Eduardo Nicol

Diálogos sobre religión natural

Se ha advertido, mi querido hermipo, que, aunque los antiguos filósofos impartían la mayor parte de sus enseñanzas en la forma de diálogo, este método de exposición ha sido poco practicado en épocas posteriores, y pocas veces ha tenido éxito en manos de quienes lo han ensayado. Y en verdad, la exacta y ordenada argumentación, tal como hoy en día se requiere de los investigadores filosóficos, naturalmente conduce a un hombre dentro de la manera metódica y didáctica, donde pueda inmediatamente, sin preámbulos, explicar el punto que se propone y de allí proceder, sin interrupción, a aducir las pruebas en que se funda. Comunicar un sistema por medio de la conversación, apenas parece cosa natural, y en tanto que el escritor de diálogos desea, al apartarse del estilo directo de composición, comunicarle un aire más libre a su obra y evitar la aparición de *Autor* y de *Lector,* corre el riesgo de tropezar con un inconveniente mayor, pues al conjurar la imagen dentro del espíritu propio a la buena camaradería, insertando variedad de tópicos y conservando un equilibrio adecuado en las intervenciones de los personajes, a menudo acontece que pierde tanto tiempo en preparativos y enlaces, que el lector difícilmente se sentirá compensado del orden, la brevedad, y la precisión que se sacrifican en obsequio a los donaires del diálogo.

Sin embargo, hay algunos temas en que la forma de diálogo escrito es peculiarmente adecuada, y donde hasta es preferible al método directo y simple de composición literaria.

Cualquier punto doctrinal que sea tan *obvio* que apenas admita disputa, pero que a la vez sea tan *importante* que nunca pueda inculcarse demasiado, parece requerir un método de tratamiento de este tipo, donde la novedad de la forma compense lo trillado del contenido, donde la vivacidad de la conversación vigorice el precepto y donde la variedad de puntos de vista, presentados por

los distintos personajes y sujetos, no aparezcan ni aburridos ni redundantes.

Cualquier cuestión filosófica, por otra parte, que por tan *oscura* e *incierta* la razón humana no alcance a determinar con fijeza, si es que ha de ser motivo de especulación, parece conducirnos naturalmente al estilo dialogado y de conversación. Puede permitirse que hombres de buen sentido difieran, allí donde nadie puede razonablemente estar seguro. Pareceres encontrados, aun sin que se llegue a una decisión, proporcionan agradable entretenimiento, y si el tema es curioso e interesante, el libro en cierto modo nos introduce en la amistad y aúna los dos mayores y más puros placeres de la vida humana: el estudio y la sociabilidad.

Afortunadamente, todas estas circunstancias concurren en el tema de *religión natural*. ¿Cuál verdad más obvia, más indudable que la del *ser* de un Dios, admitida por las épocas más ignorantes, verdad por la que los genios más finos han pugnado ambiciosamente por producir nuevas pruebas y argumentos? ¿Cuál verdad más importante que ésta, que es el sostén de nuestros anhelos, el más seguro cimiento de la moral, el más firme apoyo de la sociedad y el único principio que, ni por un momento, debe estar ausente en nuestros pensamientos y meditaciones? Mas al tratar de esta obvia e importante verdad, cuán oscuras cuestiones ocurren respecto a la *naturaleza* de ese ser divino, sus atributos, sus decretos, su plan providencial. Cuestiones son éstas que siempre han sido objeto de las disputas entre los hombres; y por lo que a ellas toca, la razón humana no ha llegado a determinaciones ciertas. Con todo, son asuntos de tan gran interés, que no logramos contener nuestra inquieta curiosidad acerca de ellas, a pesar de que, hasta ahora, solamente la duda, la incertidumbre y la contradicción han sido el resultado de nuestras más precisas investigaciones.

Tal fue lo que últimamente tuve ocasión de advertir durante la parte del verano que pasé, como acostumbro, con Cleantes,

cuando presencié aquellas conversaciones suyas con Filo y Demea, de las que no ha mucho te hice un imperfecto relato. Tu curiosidad, como en esa ocasión me manifestaste, quedó de tal modo provocada que es forzoso entre en una explicación exacta y detallada de sus razonamientos y exponga los distintos sistemas que se adujeron, al tratar de asunto tan delicado como lo es el de religión natural. El notable contraste entre sus caracteres te hizo concebir grandes esperanzas; pues, al exacto talento filosófico de Cleantes oponías el descuidado escepticismo de Filo, o bien hacías comparaciones entre uno y otro con la rígida inflexibilidad ortodoxa de Demea. Mis escasos años me redujeron a mero espectador de sus disputas, y la natural curiosidad de los años mozos ha impreso tan profundamente en mi memoria la cadena entera y el hilo de sus argumentos, que, al narrarlos, confío no omitir ni confundir nada que en ellos resulte de importancia.

Parte I

Después de haberme reunido con las personas que encontré instaladas en la biblioteca de Cleantes, Demea le hizo algunos cumplidos por el esmero que ponía en mi educación y por su incansable perseverancia y constancia para con todos sus amigos. El padre de Pánfilo, dijo, fue íntimo amigo tuyo, el hijo es tu discípulo, y bien puede tenérsele por tu hijo adoptivo a juzgar por los cuidados que pones en comunicarle todas las ramas útiles de la literatura y de la ciencia. Estoy persuadido de que tan no te quedas corto en prudencia como en industria. Por eso, voy a referirte una máxima que he observado respecto a mis propios hijos, a fin de darme cuenta hasta qué punto concuerda con tus prácticas. El método que sigo en su educación está fundado en la autoridad de un antiguo, "El estudiante de filosofía debe aprender primero lógica, después ética, en seguida física, y al último, acerca de la naturaleza de los dioses", pues, según él, por ser esta ciencia de teología natural la más profunda y abstrusa de todas, requiere la mayor madurez de juicio en quienes la estudian y a

nadie, salvo a la mente enriquecida con todas las otras ciencias, puede sin peligro serle confiada.

¿Te retrasas tanto, dijo Filo, en enseñarles a tus hijos los principios de la religión? Pues ¿es que no hay peligro de que descuiden o rechacen del todo esas opiniones de que tan poco han oído durante el curso entero de su educación? Sólo en cuanto ciencia, replicó Demea, sujeta al razonamiento humano y a la discusión, aplazo el estudio de la teología natural. Fortalecer sus mentes con temprana piedad es mi principal preocupación, y por medio de constante prédica e instrucción y también, así lo espero, por medio del ejemplo, grabo profundamente en sus tiernas mentes el hábito de la reverencia hacia todos los principios religiosos. A medida que van pasando por todas las otras ciencias, puedo llamar la atención a la incertidumbre de cada una, a las eternas disputaciones entre los hombres, a la oscuridad de toda filosofía y a las desproporcionadas y ridículas conclusiones a que han llegado algunos de los más grandes genios, deducidas meramente de los principios de la razón humana. Y así, habiendo domado sus mentes a una debida sumisión y recato de sí mismas, ya no tengo escrúpulo en presentarles los más grandes misterios de religión, ni aprensión por los peligros de la presuntuosa arrogancia de la filosofía, que podría incitarlos a rechazar las doctrinas y opiniones mejor fundadas.

Tu precaución, dijo Filo, de fortalecer las mentes de tus hijos con temprana piedad es, sin duda, muy razonable y nada menos que lo requerido en esta época profana e impía. Mas lo que principalmente admiro en tu plan de educación es el método para sacar ventaja de aquellos principios mismos de la filosofía y de la erudición que, por inspirar orgullo y suficiencia de sí mismo, han resultado comúnmente en todos los tiempos tan destructivos a los principios de la religión. Ciertamente, podemos observar que el vulgo, por serle extrañas la ciencia y la profunda investigación, al advertir las inacabables disputas de los sabios,

concibe por lo común el más completo desprecio por la filosofía y, por eso, se afianza aún más en la creencia de todos aquellos puntos de teología que le han sido enseñados. Pero quienes han entrado un poco en el estudio e investigación, al encontrar muchas apariencias de evidencia en las más nuevas y extravagantes doctrinas, piensan que nada hay demasiado difícil para la razón humana, y rompiendo con presunción toda barrera, profanan los más recónditos santuarios del templo. Mas, así lo espero, Cleantes estará de acuerdo conmigo en que una vez que hemos abandonado la ignorancia, que es el remedio más eficaz, aún queda un recurso para impedir este profano libertinaje. Concedamos que los principios de Demea se empleen y cultiven; persuadámonos de la debilidad, ceguera y estrechos límites de la razón humana; consideremos debidamente su incertidumbre e inacabables divergencias, aun en asuntos de la vida común y práctica; tengamos presentes los errores y engaños de nuestros sentidos mismos, las insuperables dificultades que acompañan a los primeros principios en todo sistema, las contradicciones que van unidas a las ideas mismas sobre la materia, sobre causa y efecto, extensión, espacio, tiempo, movimiento y, en una palabra, sobre lo cuantitativo en todos sus aspectos, objeto de la única ciencia que con algún derecho puede aspirar a algún grado de certidumbre o evidencia. Cuando todo esto se exhibe a plena luz como lo han hecho algunos filósofos, casi todos ellos teólogos, ¿quién hay, que pueda conservar ese grado de confianza en esta endeble facultad de la razón, que se requiere para tener respeto a sus decisiones en puntos tan sublimes, tan abstrusos, tan alejados de la vida común y de la experiencia? Cuando la coherencia de las partes de una piedra, o hasta la composición de las partes a que debe su extensión, cuando estos objetos vulgares, digo, nos resultan tan inexplicables y contienen circunstancias tan incompatibles y contradictorias, ¿con qué seguridad hemos de decidir,

cuando se trata del origen de los mundos, o rastrear su historia de eternidad en eternidad?

Mientras Filo pronunciaba estas palabras, pude observar una sonrisa en los semblantes de Demea y Cleantes. La de Demea parecía implicar una satisfacción sin reserva por las doctrinas expuestas; pero en las facciones de Cleantes reconocí cierto gesto de viveza, como si percibiese alguna burla o intencionada malicia en los razonamientos de Filo.

Propones, pues, Filo, dijo Cleantes, erigir la fe sobre un escepticismo filosófico, y piensas que si la certidumbre o la evidencia se expulsan de cualquier otro tema de investigación, toda ella recaerá en las doctrinas teológicas donde adquirirá fuerza superior y autoridad. Pronto sabremos si tu escepticismo es tan absoluto y sincero como pretendes, al dispersarse esta reunión. Veremos, entonces, si sales por la puerta o por la ventana y si dudas, en realidad, que tu cuerpo esté sujeto a la gravedad o si puede lastimarse al caer, según es opinión popular, fundada en la falacia de nuestros sentidos y aún más falaz experiencia. Y pienso, Demea, que quizás esta consideración sea bastante para aminorar nuestra mala voluntad hacia esta humorística secta de los escépticos. Si verdaderamente hablan en serio, no molestarán al mundo por mucho tiempo con sus dudas, cavilaciones y disputas; pero si solamente están de broma, quizá sean malos chancistas, aunque jamás llegarán a ser un verdadero peligro, ni para el Estado, ni para la filosofía o la religión.

En realidad, Filo, prosiguió Cleantes, parece cosa cierta que aunque un hombre en un arranque de humor, tras de intensa reflexión sobre las múltiples contradicciones e imperfecciones de la razón humana, renuncie a toda creencia y opinión, le es, con todo, imposible perseverar en este escepticismo total, ni aplicarlo a su conducta siquiera por unas cuantas horas. Los objetos externos se le imponen; las pasiones lo importunan; su melancolía filosófica se desvanece, y aun haciéndose la mayor violencia no

podrá, al cabo de algún tiempo, conservar esa triste apariencia escéptica. Y ¿qué motivo tiene para hacerse a sí mismo tal violencia? Ésta es cuestión que jamás podrá responder satisfactoriamente, si pretende ser congruente con sus principios escépticos. Por eso, en conjunto, nada hay más ridículo que los principios de los antiguos pirrónicos, si, como se dice, intentaban en realidad propagar por todas partes ese escepticismo que aprendieron en las lecciones de sus escuelas y que debieron dejar confinado en ellas.

Desde este punto de vista, aunque perpetuos antagonistas, hay gran semejanza entre las sectas de los estoicos y los pirrónicos, y ambas parecen estar fundadas sobre esta errónea máxima: que lo que un hombre puede hacer algunas veces en ciertas circunstancias, siempre puede hacerlo en toda circunstancia. Cuando, por virtud de la reflexión estoica, se eleva el espíritu a un sublime entusiasmo por la virtud y queda fuertemente herido por alguna idea del honor o del bien público, no hay dolor corporal y sufrimiento, por más intensos que sean, que prevalezcan sobre tan alto sentido del deber y por este medio, quizá, hasta resulte posible sonreír y alegrarse en medio de la tortura. Si algunas veces, en efecto, tal puede ser el caso, con mucha mayor razón puede el filósofo, en su escuela o hasta en su gabinete, excitar en sí mismo ese mismo grado de entusiasmo y tolerar en la imaginación el más agudo dolor o la mayor calamidad que le sea dable concebir. Mas ¿cómo podrá sostener el entusiasmo en cuanto tal? La inclinación de su espíritu afloja y no puede renovarse a voluntad, las distracciones lo divierten de su intento, las desgracias lo atacan inadvertidamente, y el que fue *filósofo* insensiblemente desciende hasta ser *plebeyo*.

Concedo tu comparación entre estoicos y escépticos, replicó Filo. Pero también podrás advertir que, aunque el espíritu no puede, dentro del estoicismo, resistir los más elevados vuelos de la filosofía, sin embargo, por más que desciende siempre conser-

va algo de su anterior disposición, y los efectos del razonar estoico se harán sentir en la conducta de su vida diaria y en todo el proceso de sus actos. Las escuelas de la Antigüedad, especialmente la de Zenón, produjeron ejemplos de virtud y constancia, pasmosos en los días que corren.

> Vana sabiduría toda y falaz filosofía.
> Empero, con placentero hechizo embelesar podía
> el dolor, por un instante, o la angustia, y despertar
> engañosas esperanzas, o armar el obstinado pecho
> con porfiada paciencia como si triple acero fuese.[1]

Del mismo modo, si un hombre se ha habituado a las consideraciones escépticas sobre la incertidumbre y estrechos límites de la razón, no las olvidará del todo al fijar su atención en otros asuntos, ni en todos sus principios y razonamientos filosóficos, aunque no me atrevo a decir que, en su conducta ordinaria, será diferente de quienes, o bien jamás se formaron opinión sobre el caso, o bien han abrigado sentimientos más favorables a la razón humana.

No importa hasta qué punto lleve alguien la especulación de los principios escépticos, siempre tendrá que obrar, lo confieso, y vivir y conversar como los demás hombres, y, en cuanto a su conducta, no estará obligado a dar más explicación que la de la necesidad absoluta en que se encuentra de comportarse de ese modo. Si por acaso lleva sus especulaciones más allá de donde esta necesidad lo constriñe, y se pone a filosofar, ya sea sobre asuntos naturales, ya morales, es que estará seducido por cierto gusto y satisfacción que le proporciona ocupar su tiempo en esos menesteres. Por otra parte, se hará las consideraciones de que todos, aun en la vida diaria, se ven obligados a participar más o menos de esta filosofía; de que, desde nuestra más tierna infancia, progresamos constantemente en la formación de mayor número de principios generales de conducta y de razonamiento; de que, mientras más amplia sea nuestra experiencia y más fuerte la razón de que estemos dotados, siempre convertimos nuestros prin-

cipios en más generales y más comprensivos, y de que lo que llamamos *filosofía* no es más que una operación de ese mismo tipo, más ordenada y metódica. Filosofar sobre asuntos de esa naturaleza, no es, en nada esencial, diferente del razonar de la vida diaria, y a lo más a que podemos aspirar es a mayor estabilidad, ya que no mayor veracidad, de nuestra filosofía, a causa de su más preciso y escrupuloso método en el proceder.

Empero, cuando echamos una mirada hacia lo que está más allá de los asuntos humanos y de las propiedades de los cuerpos circundantes, cuando llevamos nuestra especulación hasta las dos eternidades, la de antes y la de después del estado actual de cosas; hasta la creación y formación del universo; hasta la existencia y propiedades de los espíritus; hasta la potestad y operaciones de un espíritu universal que existe sin principio y sin fin, omnipotente, omnisciente, inmutable, infinito e incomprensible, bien alejados, en verdad, tendríamos que estar de una mínima tendencia escéptica, para no tener aprensión de que, en esto, nos encontramos en presencia de cosas que están muy remotas del alcance de nuestras facultades. Mientras limitemos nuestras especulaciones a los negocios, a la moral, a la política o a la crítica, recurrimos en todo momento al sentido común y a la experiencia, con lo que fortalecemos nuestras conclusiones filosóficas y, en parte, por lo menos, alejamos la sospecha que con tanta justicia abrigamos respecto a todo razonamiento que sea muy sutil y pulido. Pero tratándose de razonamientos teológicos, carecemos de esa ventaja, porque los objetos de que nos ocupamos, hay que admitirlo, son demasiado amplios para abarcarlos y, entre todos, los que mayor familiaridad requieren para su comprensión. Somos como forasteros en un país extraño, donde todo necesariamente parecerá sospechoso, y donde en todo momento se está en peligro de violar las leyes y costumbres de las gentes con quienes vivimos y tratamos. En esos asuntos, no sabemos hasta qué punto podemos confiar en nuestros métodos usuales de razonamien-

to, pues, hasta en cosas de la vida diaria y en la provincia que les es peculiarmente apropiada, no podemos darles nuestra confianza y, al emplearlos, nos guiamos enteramente por una especie de instinto o necesidad.

Todos los escépticos pretenden que, si se considera la razón en abstracto, proporciona argumentos invencibles contra sí misma, y que jamás podríamos alcanzar, en ningún asunto, convicción o seguridad alguna si no fuera porque los razonamientos escépticos son tan finos y sutiles, que no logran compensar los argumentos más sólidos y más naturales derivados de los sentidos y de la experiencia. Mas es evidente, siempre que nuestros argumentos pierden esta ventaja y se apartan de la vida común, que el más refinado escepticismo se pone en pie de igualdad con ellos, y puede oponérseles y compensarlos. El uno tiene igual peso que el otro. La mente queda en suspenso entre ambos, y es en esta misma incertidumbre o equilibrio donde radica el triunfo del escepticismo.

Pero observo, dijo Cleantes, que por lo que a ti, Filo, se refiere, así como a todos los escépticos especulativos, tu doctrina y tu práctica tan en desacuerdo están en los puntos teóricos más abstrusos como en las cuestiones de la vida diaria. Dondequiera que se revela la evidencia, te adhieres a ella, no obstante tu pretendido escepticismo, y también observo que algunos de tu secta son tan autoritarios como quienes abiertamente hacen profesión de certidumbre y convicción. En verdad ¿no sería ridículo quien pretendiese rechazar la explicación que da Newton del maravilloso fenómeno del arco iris, porque esa explicación contiene una minuciosa anatomía de los rayos de luz, asunto que ciertamente es demasiado sutil para la comprensión humana? Y ¿qué le dirías a quien, no teniendo nada en particular que objetar a los argumentos de Copérnico y Galileo sobre el movimiento de la tierra, no asintiera a ellos fundándose en el principio general de

que esos asuntos eran de suyo demasiado magníficos y alejados para ser explicados por la estrecha y falaz razón humana?

Existe, ciertamente, como tú bien lo advertiste, una especie brutal e ignorante de escepticismo que comunica al vulgo un prejuicio general contra todo aquello que no entiende fácilmente, prejuicio que le hace rechazar todo principio que requiera razonamientos complicados para su prueba y establecimiento. Esta especie de escepticismo es fatal al conocimiento, no a la religión, puesto que vemos que quienes con mayor amor lo profesan, con frecuencia conceden no solamente las grandes verdades del teísmo y de teología natural, sino que hasta los más absurdos credos que una superstición tradicional les ha recomendado. Firmemente creen en brujas, y al mismo tiempo ni creen ni admiten la más sencilla proposición de Euclides. Pero los pulidos y filosóficos escépticos caen en una incongruencia de opuesta naturaleza. Llevan sus investigaciones hasta los más recónditos rincones de la ciencia, y a cada paso van concediendo su asentimiento, en atención a la evidencia con que tropiezan. Es más, se ven obligados a admitir que los objetos más abstrusos y lejanos son los que mejor se explican por la filosofía. La luz realmente ha sido anatomizada, se ha descubierto y determinado el verdadero sistema de los cuerpos celestes; pero la nutrición por alimento de los organismos es todavía un misterio inexplicable y la cohesión de las partes de la materia es aún incomprensible. Esos escépticos, pues, se ven obligados, en cada caso, a considerar por separado todas las pruebas en particular, y dan su asentimiento, según sea el grado de evidencia que concurra. Así proceden tratándose de las ciencias naturales, matemáticas, morales y políticas. Mas yo pregunto ¿por qué no hacen lo mismo con las teológicas y religiosas? ¿Qué motivos tienen para que únicamente sean las conclusiones de esta especie las que se rechacen bajo el supuesto general de la insuficiencia de la razón humana, sin que previamente concurra particular discusión acerca de las pruebas? ¿No es, acaso, tan de-

sigual conducta, una prueba plena de prejuicio y apasionamiento?

Nuestros sentidos, decís, son falaces, nuestro entendimiento erróneo, nuestras ideas, aun sobre las cosas más usuales: la extensión, la duración, el movimiento, están plenas de absurdos y contradicciones. Me desafiáis a resolver las dificultades o a reconciliar las contradicciones que descubrís en ellas. Carezco de capacidad para tan magna empresa; carezco del necesario ocio para ella, y percibo que es superflua. Vuestro comportamiento, en todo tiempo, refuta vuestros principios, y muestra la más absoluta confianza en todas las máximas admitidas por la ciencia, la moral, la prudencia y la conducta.

Jamás daré mi asentimiento a tan severa opinión como aquella de un célebre escritor[2] que dice que los escépticos no son una secta de filósofos, sino tan sólo una secta de mentirosos. Podré, sin embargo, afirmar (lo digo sin deseo de ofender) que son una secta de chancistas y burlones. Ahora que, por mi parte, siempre que me sienta inclinado a la alegría y a divertirme, escogeré de seguro un entretenimiento de naturaleza menos inquietante y abstrusa. Una comedia, una novela, o cuando más una historia, parece que son medios de esparcimiento más naturales que esas tan metafísicas sutilezas y abstracciones.

Es en vano que el escéptico haga distingos entre ciencia y vida diaria, o entre una ciencia y otra. Los argumentos que en todo se utilizan, si son justos, son de la misma especie y contienen el mismo grado de evidencia, y si alguna diferencia existe entre ellos, la ventaja está enteramente del lado de la teología y de la religión natural. Hay muchos principios de la mecánica que están fundados en razonamientos muy abstrusos; sin embargo, nadie que tenga pretensiones de científico, ni siquiera un escéptico especulativo, puede abrigar la menor duda acerca de ellos. El sistema de Copérnico contiene la más sorprendente de las paradojas, y es lo más contrario a nuestras concepciones naturales, a las

apariencias todas y aun a nuestros sentidos mismos; sin embargo, hasta los frailes e inquisidores se han visto obligados a retirarle su oposición. ¿Y será Filo, hombre tan liberal y docto, quien abrigue sin discrimen escrúpulos generales acerca de la hipótesis religiosa, fundada como está en los argumentos más sencillos y obvios y que, a no ser que tropiece con obstáculos artificiosos, es de tan fácil acceso y admisión en la mente del hombre?

Y, siguió diciendo, dirigiéndose hacia Demea, es aquí donde podemos advertir una circunstancia bien curiosa en la historia de las ciencias. Después de la unión de la filosofía con la religión popular, al establecerse el cristianismo, nada era más corriente entre todos los maestros de religión que las declamaciones contra la razón, contra los sentidos, contra todo principio derivado puramente de la investigación e inquisición humanas. Todos los tópicos de los antiguos académicos fueron adoptados por los padres y, desde entonces, fueron propagados durante varias edades por todas las escuelas y desde los púlpitos de la cristiandad entera. Los reformadores abrazaron los mismos principios de razonamiento, o mejor dicho, de declamación, y sin excepción, todo panegírico acerca de la excelencia de la fe estaba mechado con algunos severos golpes satíricos contra la razón natural. También un célebre prelado[3] de la Iglesia romana, hombre de vastísimos conocimientos que escribió una demostración del cristianismo, ha compuesto un tratado que contiene todas las cavilaciones del más atrevido y decidido pirronismo. Parece que fue Locke el primer cristiano que se atrevió a afirmar abiertamente que la *fe* no era sino una especie de la *razón,* que la religión solamente era una rama de la filosofía y que una cadena de argumentos, análoga a la que sirve para establecer una verdad en moral, en política o en física, siempre se utilizaba en el descubrimiento de todos los principios de teología, natural o revelada. El mal uso que Bayle y otros libertinos hicieron del escepticismo filosófico de los padres y primeros reformadores, sirvió para propagar más el juicioso

sentir de Mr. Locke, y en cierto modo ya es cosa hoy en día admitida que ateo y escéptico son casi sinónimos. Y así como es seguro que ningún hombre profesa de veras ser lo último, quisiera creer que en tan escaso número son quienes sostienen en serio lo primero.

¿No recuerdas, dijo Filo, la excelente frase de lord Bacon a este propósito? Que poca filosofía, replicó Cleantes, hace a un hombre ateo; mucha lo convierte hacia la religión. Ésa también es una observación muy juiciosa, dijo Filo; pero yo tengo en mente ese otro pasaje, donde, habiendo hecho referencia al loco que servía a David, quien en su corazón se decía que no había Dios, el gran filósofo advierte que los ateos de hoy en día incurren en doble desatino, pues no se conforman con decirse en su corazón que no hay Dios, sino que también con sus labios publican esa impiedad, haciéndose, por ello, culpables de sumada indiscreción e imprudencia. Gentes como éstas, por más en serio que se tomen, no pueden, pienso, ser muy temibles.

Mas, aun cuando me afilies a esta especie de necios, no puedo abstenerme de comunicar una observación que se me ocurre, sacada de la historia del escepticismo religioso e irreligioso con que nos has obsequiado. Me parece que hay claros síntomas de superchería clerical en el desarrollo entero de estos acontecimientos. Durante las épocas de ignorancia tales como las que siguieron a la disolución de las antiguas escuelas, los sacerdotes se dieron cuenta de que el ateísmo, el teísmo o la herejía de cualquier especie, únicamente podían provenir de la presuntuosa dubitación acerca de las opiniones recibidas, y de la creencia en que la razón humana podía alcanzarlo todo. En aquel entonces, la educación tenía tan poderosa influencia sobre la mente de los hombres, que apenas cedía en fuerza a aquellas sugestiones de los sentidos y del común entendimiento por las que hasta el más decidido escéptico debe gobernarse. Pero ahora que la influencia de la educación ha disminuido tanto y que los hombres, gracias a las

mayores facilidades de comunicarse, han aprendido a comparar entre sí los principios populares de distintas naciones y épocas, nuestros sagaces teólogos han variado todo su sistema de filosofía, y ahora hablan el idioma de los estoicos, platónicos y peripatéticos, no ya el de pirrónicos y académicos. Si desconfiamos de la razón humana no nos queda ningún otro principio que pueda conducirnos a la religión. Y así, escépticos en una época, dogmáticos en otra, cualquiera que sea el sistema más a propósito para lograr el fin que se proponen estos reverendos señores, de tener ascendiente sobre la especie humana, es seguro que lo convertirán en su principio predilecto y en dogma establecido.

Es cosa muy natural, dijo Cleantes, que los hombres abracen aquellos principios por los que resulta que pueden defender mejor sus doctrinas, ni es necesario recurrir a supercherías clericales para explicar un expediente tan razonable. Y ciertamente, nada hay que proporcione más fuerte presunción de que un conjunto dado de principios es la verdad y que debe abrazarse, que advertir que tiende a confirmar la verdadera religión y sirve para confundir las cavilaciones de los ateos, libertinos y librepensadores de toda clase.

Parte II

Debo confesar, Cleantes, dijo Demea, que nada me asombra tanto como la luz en que has colocado el argumento, a lo largo de la conversación. Por el tenor de tu discurso, podría uno imaginar que defendías la existencia de Dios contra las cavilaciones de los ateos e infieles, y que sentías la necesidad de convertirte en campeón de ese fundamental principio de toda religión. Empero, creo yo que esto, en modo alguno, es cuestión entre nosotros. Estoy persuadido de que no hay hombre, por lo menos hombre de sentido común, que alguna vez haya abrigado en serio dudas acerca de verdad tan cierta y de suyo evidente. No se trata de la cuestión del *ser (being)* sino de la *naturaleza* de Dios. Esto, lo afirmo, dada la flaqueza del entendimiento humano, es

algo completamente incomprensible y desconocido para nosotros. La esencia de esa mente suprema, sus atributos, el modo en que existe, la naturaleza misma de su duración, todo esto y cada una de las peculiaridades acerca de un ser tan divino, son un misterio para mí. Finitas, endebles y ciegas criaturas que somos, debemos humillarnos ante su augusta presencia y, conscientes de nuestra flaqueza, adorar en silencio esas sus infinitas perfecciones, que el ojo no ha visto, el oído no ha escuchado, ni tampoco le ha sido dado al corazón humano el concebirlas. En espesa nube están ocultas de la curiosidad humana; es profanación intentar penetrar a través de estas oscuridades sagradas, y después de la impiedad de negar su existencia, viene la temeridad de escudriñar su naturaleza y esencia, sus decretos y atributos.

Pero como es muy posible que pienses que mi piedad se ha impuesto a mi filosofía, apoyaré mi opinión, si es que necesita apoyo, en una muy grande autoridad. Bien podría citar a casi todos los teólogos, desde el establecimiento del cristianismo, que se han ocupado de este o de cualquier otro asunto teológico; pero de momento me limitaré a uno, igualmente celebrado por su piedad que por su filosofía. Fue, según recuerdo, el P. Malebranche quien se expresó de la siguiente manera:[4] “Se debe, dice, llamar a Dios espíritu, no tanto para expresar que lo es de un modo positivo, cuanto para significar que no es materia. Es Él un ser infinitamente perfecto, de esto no podemos dudar. Empero, del mismo modo que no debemos imaginar, aun suponiendo que sea corpóreo, que esté revestido de un cuerpo humano, como afirmaron los antropomorfistas so pretexto de que la figura humana era la más perfecta de todas, tampoco debemos imaginar que el espíritu de Dios tiene ideas humanas o que en algo se asemeja a nuestro espíritu, so pretexto de que nada conocemos más perfecto que la mente humana. Más bien hemos de creer que, así como concibe la perfección de la materia sin ser Él material…, también concibe las perfecciones de los espíritus creados, sin ser

espíritu al modo como nosotros entendemos al espíritu, y que su verdadero nombre es *El que es* o, en otras palabras, el Ser sin limitación, el Todo Ser, el Ser infinito y universal".

Ante tan gran autoridad, Demea, replicó Filo, como la que has invocado y mil más que pudiste haber traído a cuento, ridículo sería que yo sumase mi sentir o expresase mi aprobación a tu doctrina. Pero, ciertamente, cuando hombres razonables tratan de estos asuntos, la cuestión nunca puede versar sobre el ser *(being),* sino únicamente sobre la naturaleza de la deidad. Aquella verdad, como bien lo has advertido, es incuestionable y de suyo evidente. Nada existe sin causa, y la causa original de este universo (sea la que fuere) es a lo que llamamos Dios, adscribiéndole piadosamente toda especie de perfección. Quien tenga escrúpulo acerca de esta verdad fundamental merece todos los castigos que pueden ser impuestos a los filósofos, a saber: el peor de los ridículos, el desprecio y la desaprobación. Mas como toda perfección es completamente relativa, jamás debemos imaginar que comprendemos los atributos de este Ser divino o suponer que sus perfecciones tengan analogía o semejanza alguna con las de la criatura humana. La sabiduría, la inteligencia, el designio, el conocimiento, son cosas que con justicia le adscribimos, porque son palabras que honran a los hombres y carecemos de otros términos y conceptos para expresar nuestra adoración por Él. Pero cuidémonos de pensar que nuestras ideas corresponden a sus perfecciones o que sus atributos se asemejan en algo a esas cualidades humanas. Es infinitamente superior a nuestra limitada visión y comprensión, y más bien es objeto de culto en el templo que no de disputación en las escuelas.

En realidad, Cleantes, prosiguió diciendo, para llegar a esta determinación no hay ninguna necesidad de recurrir a ese afectado escepticismo que tanto te desagrada. Nuestras ideas no alcanzan más allá de nuestra experiencia y carecemos de experiencia acerca de atributos y operaciones divinas. No es necesario que

concluya el silogismo, saca la inferencia por tu cuenta. Y me es grato, como espero que también te sea a ti, que el justo razonar y la sana piedad concurran en una misma conclusión y que por ambos medios se establezca la adorablemente misteriosa e incomprensible naturaleza del Ser Supremo.

Para no perder el tiempo en circunloquios, dijo Cleantes dirigiéndose a Demea, mucho menos para contestar las piadosas declamaciones de Filo, explicaré brevemente la manera como concibo este asunto. Echad una mirada en torno al mundo; contemplad el todo y cada una de sus partes, veréis que no es otra cosa sino una gran máquina, subdividida en un infinito número de máquinas más pequeñas que a su vez admiten subdivisiones hasta un grado que va más allá de lo que los sentidos y facultades humanas pueden rastrear y explicar. Todas estas máquinas y hasta sus partes más nimias se ajustan entre sí, con una precisión que arrebata la admiración de todos los que las han contemplado. La singular adaptación de los medios a los fines en la naturaleza entera, se asemeja exactamente, aunque en mucho excede, a los productos del ingenio humano, a los de los designios del hombre, de sus pensamientos, su sabiduría y su inteligencia. Si, por lo tanto, los efectos se asemejan entre sí, estamos obligados a inferir, por todas las reglas de la analogía, que también las causas son semejantes, y que el autor de la naturaleza se parece en algo a la mente humana, aun cuando sus facultades sean mucho más considerables en proporción a la grandeza de la obra que ha ejecutado. Por éste, y sólo por este argumento *a posteriori*, podemos probar al mismo tiempo la existencia de una deidad y su semejanza con la mente e inteligencia humanas.

Me tomaré la libertad, Cleantes, dijo Demea, de decirte que desde un principio no pude aprobar tu conclusión respecto a la semejanza entre la deidad y los hombres, mucho menos pude aprobar los medios por los que intentas establecerla. ¡Qué, nos quedamos sin demostración de la existencia de Dios, sin argu-

mentos abstractos, sin pruebas *a priori*! ¿Son, acaso, éstas, en las que hasta ahora tanto han insistido los filósofos, falacias y sofismas? ¿Pues que no podemos llegar, en este asunto, más allá de la experiencia y de la probabilidad? No diré que esto sea traicionar la causa de Dios; pero ciertamente, con ese afectado candor, concedes a los ateos una ventaja que jamás podrían obtener por la mera eficacia de argumentos y razones.

Lo que más escrúpulos me causa en este asunto, dijo Filo, no es tanto que Cleantes reduzca todos los argumentos de religión a la experiencia, sino que ni siquiera parecen ser de los más claros e irrefragables de esa especie inferior. Que una piedra cae, que el fuego quema, que el mundo es sólido, lo hemos observado mil y mil veces, y cuando se presenta un nuevo caso de esa naturaleza sacamos sin vacilación la acostumbrada inferencia. La exacta semejanza del caso nos da absoluta seguridad de que el acontecimiento será semejante y nunca se busca otra prueba que tenga mayor contundencia. Mas desde el momento que te apartas en lo más mínimo de la similitud entre los casos, disminuyes proporcionalmente la evidencia, y puedes, a fin de cuentas, reducirla a una muy débil analogía que abiertamente esté expuesta a error e incertidumbre. Una vez que hemos experimentado la circulación de la sangre en las criaturas humanas, ya no dudamos que acontece en Tito y Mevio; pero de la circulación en las ranas y peces sólo tendrás una presunción por analogía, aunque fuerte, de que acontece en los hombres y otros animales. El razonamiento analógico es todavía mucho más débil si de nuestra experiencia acerca de la circulación de la sangre en los animales inferimos la circulación de la savia en los vegetales, y se ha visto por experiencias más exactas que quienes precipitadamente se confiaron de esa falsa analogía estaban equivocados.

Si vemos una casa, Cleantes, concluimos, con la mayor seguridad, que hubo un arquitecto o constructor, porque, precisamente, es la especie de efecto que por experiencia sabemos pro-

cede de esa especie de causa. Pero ciertamente no afirmarías que entre el universo y una casa hay tanta semejanza, para que, con igual certeza, podamos inferir una causa similar, ni tampoco afirmarías que la analogía, en este caso, es absoluta y perfecta. La desemejanza es tan patente que a lo más que puedes pretender es a una suposición, conjetura, o presunción sobre la semejanza de causa, y en cuanto a la aceptación que pueda tener, lo dejo a tu consideración.

Malamente sería recibida, replicó Cleantes, y merecidamente sería yo culpado y execrado si permitiese que la prueba de la existencia de Dios quedase en una simple suposición o conjetura. Pero ¿es que realmente el ajuste total entre medios y fines en una casa y en el universo presenta una escasa semejanza? ¿La economía de las causas finales? ¿El orden, proporción y arreglo de las partes? Los peldaños de una escalera, sin duda, están arbitrados para que las piernas puedan usarlos al subir, y esta inferencia sí que es cierta e infalible. Las piernas también están arbitradas para caminar y subir, y esta inferencia, lo confieso, no es tan cierta, atenta la desemejanza que has advertido; pero ¿es que por eso merece el epíteto de simple presunción o conjetura?

¡Santo Dios! exclamó Demea, interrumpiéndolo, ¿a qué hemos llegado? ¡Los celosos defensores de la religión permiten que las pruebas de la existencia de Dios se queden cortas en evidencia! Y tú, Filo, con cuyo apoyo contaba para demostrar la adorable misteriosidad de la naturaleza de la divinidad ¿acaso convienes en todas estas extravagantes opiniones de Cleantes? Pues ¿qué otro nombre he de darles? ¿Por qué desafían mi censura, si se adelantan semejantes principios defendidos por tal autoridad ante un hombre tan joven como Pánfilo?

Parece que no has caído en la cuenta, replicó Filo, que discuto con Cleantes a su manera, y que, mostrándole las peligrosas consecuencias de sus principios, espero a la postre reducirlo a nuestra opinión. Pero lo que más te ha impresionado, según veo, es la

exposición que ha hecho Cleantes del argumento *a posteriori*, y dándote cuenta de que se te escapa y desvanece en el aire, piensas que anda tan embozado que apenas puedes creer que se haya planteado en su verdadera luz. Ahora bien, no obstante lo mucho que disiento, por otros motivos, de los peligrosos principios de Cleantes, debo admitir que ha expuesto el argumento con justeza, e intentaré plantearte la cuestión a fin de que ya no abrigues escrúpulos acerca de ella.

Si un hombre hiciese abstracción de cuanto conoce y ha visto, sería completamente incapaz, por solas sus ideas, de determinar qué clase de escena puede ser el universo, ni podría dar preferencia a un estado o situación de cosas sobre otro. Puesto que nada de lo que pudiera concebir con claridad podría parecerle ni imposible ni implicando contradicción, toda quimera de su fantasía resultaría igualmente válida, y no podría atribuir ninguna razón justa para adherirse a una idea o sistema y rechazar otros, todos igualmente posibles.

Asimismo, una vez que abre los ojos y contempla el mundo tal como realmente es, seríale imposible, al principio, fijar la causa de ningún acontecimiento y mucho menos de todo el conjunto de las cosas o del universo. Bien puede dar rienda suelta a su fantasía, que ésta le traerá una infinita variedad de informes representaciones, todas igualmente posibles; pero siéndolo, jamás podrá, por sí propio, dar explicación satisfactoria de la preferencia que pueda sentir por una sobre las demás. Únicamente la experiencia puede indicarle la verdadera causa de cualquier fenómeno.

Ahora bien, de conformidad con esta manera de razonar, Demea, se sigue (y así lo admite tácitamente el mismo Cleantes) que el orden, la disposición o ajuste de las causas finales no constituye, de por sí, prueba de un designio, sino en la medida en que ha sido experimentado como procedente de semejante principio. Por lo que *a priori* podemos saber, la materia en sí misma

bien puede contener originalmente el principio o fuente del orden, del mismo modo que lo contiene la mente; e igual dificultad existe en concebir que los distintos elementos, obedeciendo a una causa interna desconocida, caigan dentro de la más exquisita disposición, como concebir que sus ideas, en la gran mente universal, obedeciendo a una causa interna, también desconocida, caigan dentro de esa misma disposición. Debe admitirse el mismo grado de posibilidad para ambas suposiciones. Mas por experiencia descubrimos (según Cleantes), que hay una diferencia entre las dos. Arroja en montón varias piezas de acero, sin figura ni forma; jamás se dispondrán por sí solas de tal modo que hagan un reloj. La piedra, la argamasa y la madera, sin arquitecto, jamás llegan a convertirse en casa. Pero las ideas en la mente humana se disponen, según vemos, en virtud de una desconocida e inexplicable economía, de tal modo que forman el proyecto de un reloj o de una casa. La experiencia prueba, por lo tanto, que existe un principio original de orden en la mente y no en la materia. De efectos semejantes inferimos causas semejantes; el ajuste de medios afines es parecido al de una máquina inventada por el hombre. Las causas, por lo tanto, deben ser semejantes.

Debo confesar que desde un principio me escandalizó la alegada semejanza entre la deidad y las criaturas humanas, y me veo obligado a pensar de ella como algo en que va implicada tal degradación del Ser Supremo, que no hay teísta en su juicio que pueda tolerarla. Por eso, con tu ayuda, Demea, intentaré defender eso que tú con justicia llamas la adorable misteriosidad de la divina naturaleza, y refutaré los razonamientos de Cleantes, siempre y cuando admita que no los he falseado.

Cuando Cleantes hubo convenido, Filo, tras breve pausa, prosiguió de la siguiente manera.

Que toda inferencia, Cleantes, relativa a hechos, esté fundada en la experiencia, y que todo razonamiento experimental esté fundado en el supuesto de que causas semejantes son prueba de

efectos semejantes, y efectos semejantes de causas semejantes, es cosa que, de momento, no disputaré mucho contigo. Pero te encarezco que adviertas con qué extrema cautela proceden todos los buenos razonadores al transferir los resultados de la experimentación a casos semejantes. A no ser que los casos sean exactamente semejantes, no descansan con absoluta confianza en los resultados obtenidos, al aplicar sus observaciones anteriores a un fenómeno particular. Toda alteración de circunstancias provoca duda respecto al acontecimiento, y se requieren nuevos experimentos para poder probar con certidumbre que las nuevas circunstancias carecen de momento de importancia. El cambio de volumen, de situación, de arreglo, de edad, de disposición del aire o de los cuerpos circundantes, de cualquiera de estas cosas, puede acarrear las más inesperadas consecuencias, y a no ser que los objetos nos sean muy familiares, es gran temeridad creer con certeza que después de cualquiera de esos cambios tendremos un acontecimiento semejante al que antes cayó bajo nuestra observación. Si en algún lugar se distinguen, es aquí, los lentos y circunspectos pasos de los filósofos de la marcha precipitada del vulgo, quien, incitado por la más mínima semejanza, es incapaz de discernimiento o examen.

Pero no vas a pretender, Cleantes, que aquí has conservado tu habitual flema y filosofía, al tomar ese paso tan atrevido de comparar al universo con casas, barcos, muebles y máquinas y de haber inferido de su semejanza en algunos puntos la semejanza de causas. El entendimiento, el designio o la inteligencia, tal como los descubrimos en el hombre y en otros animales, no son más que uno de los manantiales y principios del universo, del mismo modo que el calor o el frío, la atracción y la repulsión y mil otros que caen bajo nuestra observación diaria. Se trata de una causa activa por la que algunas partes determinadas de la naturaleza, según vemos, producen alteraciones en otras partes. Mas ¿puede acaso transferirse, apropiadamente, la conclusión sobre

las partes al todo? Pues ¿es que la enorme desproporción no impide toda comparación e inferencia? ¿Acaso de la observación del crecimiento de un cabello podemos aprender algo sobre la generación del hombre? ¿Y el modo como una hoja se desarrolla, aun conociéndolo perfectamente, nos dice, acaso, todo lo relativo a la vegetación del árbol?

Pero concedido que se pudiera tomar las maneras de *operar* de una parte de la naturaleza como cimiento de nuestro juicio sobre el *origen* del todo (lo que es inadmisible), sin embargo ¿por qué elegir un tan pequeño, tan endeble, tan limitado principio como lo son la razón y los designios de los animales que habitan este planeta? ¿Qué privilegio especial tiene esa pequeña agitación del cerebro que llamamos *el pensamiento,* para convertirla en modelo del universo entero? Ciertamente a eso nos inclina la parcialidad que tenemos hacia nosotros mismos; pero la sana filosofía debe guardarse cuidadosamente contra tan natural ilusión.

Lejos de admitir, continuó Filo, que la manera de operar de una parte proporciona justa conclusión sobre el origen del todo, jamás concederé que lo tocante a una parte sea regla para otra parte, si aquélla es muy remota de ésta. ¿Acaso existe fundamento razonable para poder concluir que los habitantes de otros planetas posean pensamiento, inteligencia y raciocinio o algo que se asemeje a estas facultades humanas? Si vemos que la naturaleza muestra tan extremada diversidad en sus modos de operación en este pequeño mundo ¿por qué hemos de imaginar que se copia incesantemente en todo el universo? Y si el pensamiento, como bien podemos suponer, queda confinado a este estrecho rincón, y aun aquí tiene una esfera de acción tan limitada ¿con qué propiedad hemos de considerarlo como causa original de todas las cosas? La estrecha visión de un labriego que hace de la economía doméstica la regla para el gobierno de un reino es, en comparación, un sofisma perdonable.

Pero aun teniendo mucha seguridad de que en todo el universo se encontrase algo semejante al pensamiento y a la razón de los hombres, y que su actitud fuese en otros lados mucho mayor y más predominante de lo que es en este mundo, aun así, no acabo de ver, por qué las operaciones de un mundo constituido, arreglado y ajustado, han de extenderse a un mundo que estuviese en estado embrionario y en proceso de constituirse y ajustarse. Por la observación, algo sabemos de la economía, acción y nutrición de un animal; pero debemos tener mucha cautela al transferir esa observación al desarrollo del feto en las entrañas, y más aún, a la formación de un animáculo en los ijares de su ascendiente masculino. Vemos, aun por nuestra muy limitada experiencia, que la naturaleza posee un número infinito de fuentes y principios, que de un modo incesante se nos descubren cada vez que muda de posición y situación. Y cuáles sean los nuevos y desconocidos principios que la moverían en una tan novísima e ignota situación, como es la formación de un universo, no podemos, sin la mayor temeridad, pretender determinarlo.

Una mínima parte de este tan gran sistema, durante muy corto tiempo, es lo único que se nos descubre, y ¿podemos, acaso, partiendo de esos datos, pronunciarnos definitivamente acerca del origen del todo?

¡Admirable conclusión! Como la piedra, la madera, el ladrillo, el hierro, el bronce, carecen en este momento y en este pequeño mundo de una ordenación o arreglo sin que intervenga el arte e inventiva humanas; luego, el universo, en un principio, no pudo haber alcanzado su orden y arreglo sin la intervención de algo que se asemeje al arte humano. Pero ¿es que una parte de la naturaleza constituye regla para otra parte que sea muy remota de aquélla?; ¿es que una parte es regla para el todo?; ¿es que una porción pequeña es norma para el universo entero? Pues ¿es que lo que acontece en una situación de la naturaleza, es regla cierta

para la naturaleza en otra situación totalmente distinta de la primera?

Seguramente no podrás culparme, Cleantes, si aquí imito la prudente reserva de Simónides, quien, según la conocida anécdota, al ser preguntado por Hierón[5] sobre *Qué es Dios,* pidió el plazo de un día para meditar sobre ello, y después, pidió dos días más; y de esa suerte, prolongó indefinidamente el plazo, sin que jamás hubiese traído su definición o descripción. Ni siquiera podrías haberme inculpado si hubiese respondido, desde el primer momento, *que no lo sabía,* persuadido de que este asunto se encuentra mucho más allá del alcance de mis facultades. Bien podrías haberme escarnecido cuanto quisieras, llamándome escéptico y murmurador; pero conociendo, en tantos otros asuntos que nos son mucho más familiares, las imperfecciones y aun contradicciones de la razón humana, jamás podría esperar tener éxito de sus endebles conjeturas en asunto tan sublime y tan alejado de la esfera de nuestra observación. Cuando observo que dos tipos de objetos aparecen siempre asociados el uno al otro, puedo inferir, por costumbre, la existencia de uno, dondequiera que vea la existencia del otro. Eso es lo que llamo un argumento de experiencia. Pero de qué modo puede aplicarse este argumento, cuando los objetos, como en el caso presente, son únicos, individuales, sin paralelo o semejanza específica, será cosa difícil de explicar. Y ¿habrá quien con toda seriedad me diga que un universo ordenado debe forzosamente proceder de una idea y de un arte, semejante al humano, tan sólo porque de eso tenemos alguna experiencia? Para afirmarnos en un tal razonamiento, se requeriría que tuviésemos experiencia del origen de los mundos; y, ciertamente, no basta el haber visto cómo surgen barcos y ciudades del arte e inventiva humanos…

Continuaba Filo en esa vehemente manera, un poco entre burlas y veras, según me pareció a mí; cuando advirtió en Cleantes ciertas señales de impaciencia, y al instante calló. Lo que que-

ría sugerir, dijo Cleantes, es tan sólo que no abuses de los términos, ni utilices expresiones populares para subvertir razonamientos filosóficos. Bien sabes que con frecuencia el vulgo distingue entre la razón y experiencia, aun en los casos en que el asunto sólo se refiere a cuestiones de hecho y de existencia; aunque es bien sabido, cuando la razón ha sido adecuadamente analizada, que no es sino una especie de experiencia. Demostrar por experiencia el origen del universo partiendo de la muerte no es más contrario, en el habla común, que demostrar el movimiento de la tierra por el mismo principio. Y alguien que fuese afecto a las sutilezas, bien podía levantar las mismas objeciones al sistema de Copérnico, que las aducidas por ti en contra de mis razonamientos. ¿Hay, acaso, otros mundos, podría decir, que hubieras visto moverse? ¿Hay…?

¡Sí! exclamó Filo, interrumpiéndolo, sí hay otros mundos. Pues, qué ¿no es la luna otro mundo, que vemos girar en torno a su centro? ¿No es Venus otro mundo, en el que observamos el mismo fenómeno? ¿No son las revoluciones del sol, también una confirmación, por analogía, de la misma teoría? Y todos los planetas ¿no son, acaso, mundos que giran alrededor del sol? ¿No son lunas los satélites que se mueven en torno a Júpiter y Saturno, y, junto con estos planetas primarios, alrededor del sol? Estas analogías y semejanzas, y otras que no he mencionado, son las únicas pruebas del sistema copernicano; y a ti te toca decir si tienes a mano analogías del mismo tipo para apoyar tu teoría.

En realidad, Cleantes, continuó Filo, el sistema astronómico moderno está ya tan aceptado por todos los investigadores, y se ha convertido en una parte tan esencial, hasta de nuestra educación más rudimentaria, que no somos, por lo común, muy escrupulosos en el examen de las razones en que se funda. Hoy ya es cosa de simple curiosidad estudiar a los que primero escribieron sobre este asunto, quienes en su día hubieron de enfrentarse con la violencia de los prejuicios, se vieron obligados a presentar

sus argumentos en todos sus aspectos a fin de que fueran populares y convincentes. Mas, si leemos con cuidado los famosos *Diálogos* de Galileo sobre el sistema del mundo, encontraremos que ese gran genio, uno de los más sublimes que jamás haya existido, encaminó primero todos sus esfuerzos para probar que no había fundamento alguno en la distinción, comúnmente hecha, entre sustancias elementales y celestes. Las escuelas, partiendo de la ilusión de los sentidos, habían llevado este distingo demasiado lejos, y habían establecido que las sustancias celestes eran ingenerables, incorruptibles, inalterables, intransitables; y habían asignado todas las cualidades de signo opuesto a las sustancias elementales. Pero Galileo, principiando por la luna, demostró la semejanza que en todo tiene con la tierra; su figura convexa; su natural oscuridad cuando no está iluminada, su densidad, su diferenciación de lo sólido y lo líquido, la variación de sus fases, las iluminaciones mutuas de la tierra y la luna, sus mutuos eclipses, las desigualdades de la superficie lunar, etc… Después de muchas ilustraciones de este tipo, con referencia a todos los planetas, los hombres vieron con claridad que todos estos cuerpos caían bajo el dominio de objetos de la experiencia, y que la semejanza de su naturaleza nos permitía extender los mismos argumentos y fenómenos del uno al otro.

En este cauto proceder de los astrónomos podrás, Cleantes, leer tu propia condenación. O mejor, podrás ver que el asunto en que andas ocupado excede toda humana razón e investigación. ¿Puedes, acaso, mostrar el mismo tipo de semejanzas entre la fábrica de una casa, y la generación del universo? ¿Has visto alguna vez a la naturaleza en situación parecida a aquella del inicial ajuste de los elementos? ¿Es que alguna vez se han formado mundos en tu presencia? y ¿has tenido tiempo para observar en su totalidad el progreso de los fenómenos, desde el principio de la ordenación hasta su final consumación? Si así es, aduce entonces tu experiencia y expón tu teoría.

¡De qué modo el argumento más absurdo, replicó Cleantes, puede, en manos de un hombre ingenioso y de inventiva, adquirir un aire de probabilidad! ¿No has caído en la cuenta, Filo, que fue necesario a Copérnico y a sus primeros discípulos demostrar la semejanza de la materia terrestre y celestial, porque varios filósofos, cegados por antiguos sistemas y fundados en algunas apariencias sensibles, habían negado esa semejanza; pero que en modo alguno es necesario que los teólogos demuestren la semejanza de las obras de la naturaleza con las del arte, porque dicha semejanza es en sí evidente e innegable? Es la misma materia, hay igualdad en la forma: ¿qué más se requiere para mostrar la analogía entre sus causas, y para afirmar el origen de todas las cosas en un propósito e intención divinos? Tus objeciones, debo decírtelo francamente, no son mejores que las abstrusas sutilezas de aquellos filósofos que negaron el movimiento, y merecen refutarse de la misma manera, por medio de ilustraciones, ejemplos e instancias, más bien que por medio de argumentación seria y por filosofía.

Supongamos, por lo tanto, que en las nubes se escuchase una voz articulada, mucho más fuerte y más melódica que cualquiera que pudiera producirse por arte humano; supongamos que esta voz se extendiese, en un mismo momento, a todas las naciones y a cada una le hablase en su propio idioma y dialecto; supongamos que las palabras pronunciadas no sólo contuviesen un sentido y significado bien fundado, sino que comunicasen órdenes del todo dignas de un ser benévolo, superior al hombre. ¿Podrías titubear por un solo momento acerca de la causa de esa voz? ¿No te verías inmediatamente obligado a adscribirla a algún designio o propósito? Sin embargo, no puedo sino ver que todas las mismas objeciones (si es que merecen ese nombre) que pueden oponerse al sistema teológico, también pueden producirse en contra de esta inferencia.

¿No dirías que todas las conclusiones relativas a los hechos se fundan en la experiencia; que, cuando escuchamos en la oscuridad una voz articulada, y por eso inferimos que hay un hombre, solamente la semejanza de los efectos es lo que nos hace concluir que hay una semejanza en la causa; pero que aquella extraordinaria voz, por su fuerza, alcance y conocimiento de todos los idiomas, guarda tan escasa analogía con cualquier voz humana, que no tenemos ni una sola razón para suponer que haya analogía en las causas, y en consecuencia, que ese discurso racional, sabio y coherente, procedía, no sabrías por qué motivo, de algún casual silbar del viento, y no de alguna razón divina o de una inteligencia? Claramente puedes ver tus propias objeciones en estas sutilezas, y también, así lo espero, puedes ver claramente que no es posible que en un caso tengan más fuerza que en el otro.

Mas para acercarnos aún más al presente caso acerca del universo, haré dos suposiciones que no implican absurdos ni imposibilidades. Supongamos que existe un idioma natural, universal e invariable, común a todo individuo de la raza humana, y que los libros son productos naturales, que se perpetúan de la misma manera que los animales y vegetales, por descendencia y propagación. Varias expresiones de nuestras pasiones contienen un idioma universal; todos los animales brutos poseen un habla natural, la cual, por muy limitada que sea, es muy inteligible para los de su especie. Y como hay un número infinitamente menor de partes y menos traza en la más elaborada composición de la elocuencia que en el más tosco cuerpo organizado, la propagación de una *Iliada* o *Eneida* es una suposición más fácil que la de cualquier planta o animal.

Supongamos, pues, que entras a tu biblioteca, poblada así de libros naturales, que encierran la más refinada razón y más exquisita belleza ¿podrías, acaso, abrir uno de ellos y dudar que su causa original presenta la más fuerte analogía con la mente y la inteligencia? Cuando adviertes que razona y discurre; cuando

arguye, debate y hace valer sus puntos de vista y sus temas; cuando en ocasiones se refiere al intelecto puro, y en otras a los afectos; cuando recoge, dispone y adorna toda consideración que venga al caso ¿podrías persistir en la afirmativa de que todo esto, en el fondo, carecería realmente de sentido, y que la original formación de ese libro en los ijares de su ascendiente no procedía de una mente y un designio? Tu obstinación, lo sé, no alcanza ese grado de firmeza, y hasta tu jugueteo y liviandad escéptica se sentiría confundida ante tan notorio dislate.

Mas si hay alguna diferencia, Filo, entre este caso que hemos supuesto y el verdadero del universo, toda la ventaja queda del lado del último. La anatomía de un animal proporciona muchos y aún más convincentes ejemplos de designio que el cuidadoso examen de Livio o Tácito; y toda objeción que levantes respecto al primer caso, llevándome de nuevo a una escena tan insólita y extraordinaria como es la formación inicial de mundos, la misma objeción podrá ponerse en el supuesto caso de nuestra biblioteca vegetativa. Elige, pues, el partido que te convenga, Filo, sin ambigüedad ni evasivas; afirma, o que un libro racional no es prueba de una causa racional, o admite una causa semejante para todas las obras de la naturaleza.

Permite que aquí también haga notar, prosiguió Cleantes, que esta argumentación religiosa, en lugar de debilitarse por el escepticismo a que tanto te inclinas, más bien deriva fuerza de él, y se hace más firme e indiscutible. Excluir todo argumento de razón, cualquiera que sea su especie, o es una afectación, o es un desvarío. Todo escéptico razonable hace profesión de sólo rechazar los argumentos abstrusos, distantes y sutiles; de adherirse al sentido común y a la llaneza de los instintos naturales, y de asentir, siempre que alguna razón lo hiere con tal fuerza que no puede, sin hacerse la mayor violencia, evitarlo. Ahora bien, los argumentos en pro de la religión natural son de esta especie, y nada que no sea la más pervertida y obstinada metafísica puede re-

chazarlos. Considera, analiza el ojo; examina su estructura y su traza, y dime si, de tu propio sentir, la idea de un inventor no se te impone inmediatamente con un ímpetu semejante al de una sensación. Seguramente la conclusión más obvia está a favor de un designio, y se requiere tiempo, meditación y estudio para conjurar todas esas frívolas, aunque abstrusas, objeciones que abonan a la infidelidad. ¿Quién puede contemplar el macho y la hembra de cada una de las especies; la congruencia entre sus partes e instintos; sus pasiones, y el proceso entero de la vida, antes y después de la generación, sin que sea sensible a que la propagación de las especies está intencionada por la naturaleza? Millones y millones de ejemplos semejantes se presentan por todas partes en el universo, y no hay idioma que pueda comunicar un sentido más inteligible e irresistible que el singular ajuste de las causas finales. ¿Hasta qué grado, por lo tanto, de ciego dogmatismo hemos llegado, para rechazar argumentos tan naturales y tan convincentes?

Hay bellezas de estilo con que algunas veces tropezamos, que parecen contrarias a las reglas, y que ganan la voluntad y excitan la imaginación, en oposición a los preceptos de la crítica y de la autoridad de los maestros reconocidos en el arte. Y si, como pretendes, el argumento en favor de la divinidad es contrario a los principios de la lógica; su universal, su irresistible influjo claramente prueba que es posible que existan argumentos de una semejante irregular naturaleza. Cualesquiera que sean las sutilezas que se aduzcan; un mundo ordenado, así como un lenguaje coherente y articulado, seguirán siendo aceptados como la prueba incontestable de un designio y una finalidad.

Acontece algunas veces, lo reconozco, que los argumentos de fe no tienen su debida influencia sobre un ignorante salvaje y bárbaro; no porque sean oscuros y difíciles, sino porque jamás se preocupa por hacerse preguntas acerca de ellos. ¿De dónde proviene la singular estructura de un animal? De la cópula de sus

padres. Pero, ellos ¿de dónde? De *sus* padres. Unos cuantos grados de parentesco alejan tanto los objetos, que para él se pierden en la oscuridad y confusión, ni tiene curiosidad alguna que lo impulse a rastrearlos más allá. Pero esto, ni es dogmatismo ni escepticismo, sino estupidez; estado de ánimo que, mi ingenioso amigo, es muy diferente de tu disposición discriminante e inquisitiva. Tú puedes sacar las causas por los efectos; puedes establecer comparaciones entre los más alejados y remotos objetos; y tus mayores errores proceden, no de esterilidad de pensamiento e inventiva, sino de fertilidad en exceso exuberante, que ahoga tu natural buen sentido en una profusión de innecesarios escrúpulos y objeciones.

Pude observar, Hermipo, que en este momento Filo estaba un poco turbado y desconcertado; pero mientras titubeaba en producir una contestación, afortunadamente para él, intervino Demea en la conversación, y así fue como se salvó de la vergüenza.

Tu ejemplo, Cleantes, dijo Demea, sacado de libros e idiomas, siendo cosas que nos son familiares, tiene, lo confieso, por esa misma razón, tanta mayor fuerza; pero ¿no hay, acaso, también algún peligro en esta misma circunstancia? ¿No nos hará presuntuosos al hacernos creer que comprendemos la deidad, y que poseemos alguna idea adecuada de su naturaleza y atributos? Cuando leo un libro, me meto en la mente y en los propósitos del autor. De cierta manera y por el momento, me convierto en él, y tengo un sentido inmediato y una concepción de las ideas que poblaron su imaginación cuando se ocupaba en la composición. Pero, seguramente, jamás logramos un acercamiento tan completo con la deidad. Sus vías no son nuestras vías. Sus atributos son perfectos pero incomprensibles. Y el libro de la naturaleza contiene un gran e inexplicable enigma, más que cualquier discurso inteligible o cualquier razonamiento.

Los antiguos platónicos, como sabes, fueron los más religiosos y devotos entre los filósofos paganos; sin embargo, muchos de

ellos, sobre todo Plotino, declaran expresamente que el intelecto o entendimiento no debe adscribirse a la deidad, y que la manera más perfecta de adorarla consiste, no en actos de veneración, reverencia, gratitud o amor, sino en una cierta misteriosa aniquilación de sí mismo o una completa extinción de todas nuestras facultades. Quizás estas ideas vayan demasiado lejos; pero, no obstante, debe reconocerse que, al representar a la deidad como tan inteligible y comprensible y tan semejante a la mente humana, nos hacemos culpables de la más burda y más estrecha parcialidad, y nos erigimos en modelo del universo entero.

Todos los *sentimientos* del espíritu humano, gratitud, resentimiento, amor, amistad, beneplácito, censura, misericordia, emulación, envidia, todos hacen clara referencia al estado y situación del hombre, y están calculados para la conservación de la existencia y el fomento de la actividad de un tal ser en tales circunstancias. Parece, pues, poco razonable trasladar esos sentimientos a una existencia suprema o suponerla actuada por ellos. Por otra parte, los fenómenos del universo no nos prestan su apoyo para semejante teoría. Todas nuestras ideas, que provienen de los sentidos, son confusamente falsas e ilusorias y, por lo tanto, no pueden suponerse como propias de una inteligencia suprema; y como las ideas del sentido interior, sumadas a las de los sentidos externos, forman en conjunto el equipo del humano entendimiento, podemos concluir que ninguno de los ingredientes del pensamiento es semejante, en ningún respecto, en la inteligencia humana y en la divina. En cuanto a la *manera* de pensar, ¿cómo hemos de hacer comparación alguna entre ellas, o suponerlas de algún modo semejantes? Nuestro pensar es fluctuante, incierto, efímero, sucesivo y compuesto, y si alteramos estas circunstancias, aniquilamos por completo su esencia, y sería, en tal caso, abusar de los términos que le aplicásemos el nombre de pensamiento o razón. A lo menos, si parece más piadoso y reverente (como en verdad lo es) mantener esos términos cuando menta-

mos al Ser Supremo, deberíamos reconocer que su sentido, en ese caso, es completamente incomprensible, y que la flaqueza de nuestra naturaleza no nos permite alcanzar ninguna de las ideas que, en un mínimo, puedan corresponder a la sublimidad inefable de los atributos divinos.

Parte IV

Me extraña, dijo Cleantes, que tú, Demea, que tan sincero eres en la causa de la religión, sostengas la misteriosa, incomprensible naturaleza de la deidad, y que seas quien insista tan enérgicamente en que en nada se parece o asemeja a las criaturas humanas. La deidad, estoy pronto a reconocerlo, posee muchos poderes y atributos que no podemos aspirar a comprender; pero si nuestras ideas, hasta donde alcanzan, no son justas y adecuadas y congruentes respecto a la verdadera naturaleza de la deidad, no sé qué es lo que haya en este asunto que merezca nuestra dedicación. Pues ¿es que el solo nombre, carente de significado, es de tan extrema importancia? O ¿en qué es en lo que vosotros los místicos, que sostenéis la absoluta incomprensibilidad de la deidad, diferís de los escépticos o ateos, quienes afirman que la primera causa de todo es ignota e ininteligible? Grande debe ser su temeridad, si, después de rechazar el producto de la mente, es decir, de una mente semejante a la humana (pues no conozco otra), pretenden asignar, con certeza, cualquier otra causa específica e inteligible. Y ciertamente muy escrupulosa deberá ser su conciencia, si a la causa universal y desconocida rehúsan llamarla Dios o deidad, y conferirle tantos sublimes elogios y huecos epítetos, como te venga en gana pedirles.

¿Quién podría imaginar, replicó Demea, que Cleantes, el sereno y filosófico Cleantes, intentara refutar a sus antagonistas, poniéndoles un mote, y a la manera de los vulgares fanáticos e inquisidores del siglo, recurriera a la invectiva y a la declamación, en lugar del razonamiento? Pues, ¿acaso no advierte que estos lugares comunes son de fácil réplica, y que *antropomorfista* es

una apelación tan denigrante y que implica consecuencias tan peligrosas como el epíteto de *místico* con que nos ha honrado? En verdad, Cleantes, considera qué es lo que afirmas cuando te representas a la deidad como algo tan semejante a la mente y entendimiento humanos. ¿Qué es el alma del hombre? Es un compuesto de varias facultades, pasiones, sentimientos, ideas, reunidos, ciertamente, en una sola persona; pero, no obstante, distintos los unos de los otros. Cuando ella razona, las ideas, que son las partes de su discurso, se acomodan en cierta forma u orden que ni por un momento se conserva entero, sino que inmediatamente da lugar a otro acomodo. Surgen nuevas opiniones, nuevas pasiones, nuevos afectos, nuevas sensaciones que constantemente diversifican la escena mental y producen en ella la más gran variedad y la más rápida sucesión imaginable. ¿Cómo puede esto ser compatible con esa perfecta inmutabilidad y simplicidad que todos los verdaderos teístas adscriben a la deidad? Por el mismo acto, dicen, ve el pasado, el presente y el futuro; su amor y su odio, su misericordia y su justicia, son una operación individual; está íntegra en cada punto del espacio, y completa en todo instante de la duración. Sin sucesión, sin cambio, sin aumento, sin disminución. Lo que ella es, ni por asomo implica distinción o diversidad. Y lo que es en este momento, siempre lo ha sido y siempre lo será, sin que intervenga nuevo juicio, sentimiento u operación. Se mantiene fija en un estado único, simple y perfecto; ni puede decirse de ella, con propiedad, que tal acto suyo sea distinto de tal otro, ni que tal juicio o idea haya sido formado a última hora y que dé lugar, por sucesión, a otro juicio o a idea distinta.

Estoy dispuesto a admitir, dijo Cleantes, que los que sostienen la perfecta simplicidad del Ser Supremo, al grado en que tú la has explicado, son místicos absolutos, a quienes se pueden imputar todas las consecuencias que he deducido de su opinión. En una palabra, son ateos sin saberlo. Pues, aunque se admita que la

deidad posee atributos que no podemos comprender, sin embargo jamás debemos adscribirle atributos que sean incompatibles con esa naturaleza inteligente que le es esencial. Una mente cuyos actos, sentimientos e ideas no son distintos y sucesivos, mente completamente simple y totalmente inmutable, es una mente que carece de pensamientos, de razón, de voluntad, de sentimientos, de amor, de odio; en una palabra, no es una mente. Es un abuso de los términos darle esa designación, y sería tanto como hablar de una extensión limitada sin forma, o de un número sin composición.

Ruégote que consideres, dijo Filo, a quién estás ahora ultrajando. Estás honrando con el epíteto de ateos a casi todos los teólogos ortodoxos más solventes que se han ocupado en este asunto, y quieres, en última instancia, ser tú, según por lo que te estimas, el único buen teólogo en el mundo. Pero si los idólatras son ateos, como creo que puede con justicia afirmarse, y también lo son los teólogos cristianos ¿qué queda del tan celebrado argumento sacado del universal consenso de la humanidad?

Empero, puesto que sé que no te hacen mucha mella los nombres y las autoridades, trataré de mostrarte con un poco de mayor claridad los inconvenientes del antropomorfismo que has abrazado; y probaré que carece de fundamento la suposición de una traza del mundo, formada en la mente divina, que consista en ideas precisas, singularmente arregladas, a la manera como un arquitecto forma en su cabeza el plano de una casa que pretende edificar.

No es cosa fácil, lo confieso, ver lo que se gana por esta suposición, ya sea que juzguemos del asunto por *razón* o por *experiencia*. De cualquier modo quedamos obligados a remontarnos más, a fin de dar con la causa de esta causa, que tú tienes por satisfactoria y concluyente.

Si la *razón* (quiero decir la razón abstracta que proviene de especulaciones *a priori*) no es en todo muda, tanto en lo que toca a las cuestiones que se refieren a causa, como a efecto, me atrevería a pronunciar, por lo menos, esta proposición: que un mundo mental, o sea un universo de ideas, requiere una causa, tanto como la requiere un mundo material o sea un universo de objetos; y si son semejantes en su ordenamiento, requerirán una causa semejante. Porque ¿qué cosa puede haber en este asunto que ocasione una conclusión o inferencia distinta? Desde un punto de vista abstracto, son enteramente semejantes, y no habrá ninguna dificultad, respecto a una de las suposiciones, que no sea común a las dos.

Además, cuando nos vemos obligados a forzar la *experiencia* para que se pronuncie sobre alguna proposición, aun en estos asuntos como éstos que están más allá de su esfera, tampoco ella percibirá diferencia sensible alguna, sobre este particular, entre esas dos especies de mundos, sino que nos descubre que ambos están gobernados por principios semejantes, y que ambos dependen en sus operaciones de la misma variedad de causas. De los dos mundos, tenemos muestras en miniatura. Nuestra propia mente se parece al uno; un vegetal o un organismo animal, al otro. Dejemos, por lo tanto, que de estas muestras juzgue la experiencia. Nada hay más delicado, por lo que se refiere a las causas, que el pensamiento; y como esas causas jamás operan del mismo modo en dos personas, jamás encontramos dos personas que piensen exactamente del mismo modo. Ni tampoco una sola persona piensa exactamente del mismo modo, en dos momentos distintos en el tiempo. Un cambio de edad, de disposición del cuerpo, de clima, de alimentos, de amistades, de libros, de pasiones, cualquiera de estas cosas u otras más nimias, bastan para alterar el curioso mecanismo del pensar, y le comunican movimientos y operaciones muy distintos. Hasta donde nos es dable juzgar, los cuerpos vegetales y animales no son más delicados en sus

movimientos, ni tampoco dependen de mayor variedad ni de mayor primor en el arreglo de resortes y principios.

¿Cómo, pues, podemos satisfacernos en lo que se refiere a la causa de ese ser, que supones es el autor de la naturaleza, o, según tu sistema antropomórfico, el mundo ideal a que refieres el mundo material? ¿No tenemos, acaso, idéntica razón para referir ese mundo ideal a otro mundo ideal, o sea a un nuevo principio inteligente? Mas si nos detenemos aquí ¿qué es lo que nos hace llegar hasta ese punto? ¿Por qué no detenernos en el mundo material? ¿De qué modo podemos declararnos satisfechos, sin seguir *in infinitum*? Y después de todo, ¿qué satisfacción hay en esa progresión hasta el infinito? Recordemos el cuento del filósofo hindú y su elefante. Nunca ha habido caso en que sea más pertinente. Si el mundo material descansa sobre un mundo ideal semejante, éste debe a su vez descansar sobre otro, y así sucesivamente sin fin. Mejor sería, por lo tanto, no asomarse nunca más allá de este mundo material. Al suponer que contiene en sí el principio de su ordenamiento, lo que verdaderamente afirmamos es que es Dios, y mientras más pronto lleguemos a ese ser divino, mejor será. Siempre que tomes un paso que te conduzca más allá de los límites del sistema mundano, no logras sino despertar una disposición inquisitiva, que jamás será posible satisfacer.

Decir que las distintas ideas que componen la razón del Ser Supremo se ordenan por sí solas y de su propia naturaleza, es en realidad hablar sin sentido preciso. Si algún sentido tiene, me gustaría saber por qué no lo ha de tener también decir que las partes del mundo material se ordenan por sí solas y de su propia naturaleza. ¿Puede, acaso, ser inteligible una de esas proposiciones y no la otra?

Ciertamente tenemos experiencia de ideas que de por sí se ordenan sin causa *conocida;* pero, seguramente, más experiencia tenemos de materia que del mismo modo se comporta, como en

todos los casos de la generación y de la vegetación, donde el análisis más penetrante acerca de las causas excede toda comprensión humana. Tenemos también experiencia de determinados sistemas de pensamiento y de materia que no poseen orden; de los primeros, es ejemplo la demencia; de los segundos, la corrupción. ¿Por qué, pues, hemos de pensar que el orden le es más esencial al uno que al otro? Y si ambos requieren causa ¿qué ganamos con tu sistema que traduce el universo de objetos en un universo semejante de ideas? Dado el primer paso, tenemos que seguir hasta el infinito. Sería, por lo tanto, prudente limitar todas nuestras investigaciones al mundo sensible, sin asomarnos más allá. Jamás lograremos satisfacción de estas especulaciones, que tanto exceden los estrechos límites del entendimiento humano.

Fue una práctica común de los peripatéticos, como bien lo sabes, Cleantes, cuando se pedía la causa de cualquier fenómeno, recurrir a sus *facultades* o *cualidades ocultas,* y decir, por ejemplo, que el pan nutre por su facultad nutritiva, y que la sena purga por su facultad purgativa; pero se ha descubierto que ese subterfugio no era sino el disfraz de la ignorancia, y que esos filósofos, aunque menos ingenuos, decían realmente lo mismo que los escépticos o el vulgo, quienes abiertamente confesaban que ignoraban la causa de esos fenómenos. De la misma manera, cuando se pregunta por la causa del ordenamiento en las ideas del Ser Supremo ¿puede atribuírseos, a vosotros los antropomorfistas, alguna otra razón que no sea la de ser una facultad racional, y que tal es la naturaleza de la deidad? Pero, por qué motivo no ha de ser semejante respuesta igualmente satisfactoria para explicar el orden del mundo, sin recurrir a un creador inteligente, como tú dices, será cosa nada fácil de determinar. Equivale a decir que la naturaleza de los objetos materiales es tal, que poseen una facultad original de orden y proporción. Pero éstas no son sino maneras más eruditas y elaboradas de confesar nuestra ignorancia; ninguna de las hipótesis tiene sobre la otra verdadera supe-

rioridad, a no ser en la mayor conformidad de una con los prejuicios vulgares.

Has expuesto este argumento con gran énfasis, replicó Cleantes, y parece que no adviertes lo fácil que es contestarlo. Hasta en la vida diaria, si le asigno una causa a un acontecimiento ¿acaso es una objeción, Filo, el que yo no pueda asignar la causa de esa causa, ni pueda contestar cada una de las nuevas cuestiones que, sin cesar, pueden promoverse? ¿Qué filósofos podrían someterse a tan rígida regla? Filósofos, los que confiesan que las últimas causas son completamente desconocidas, y que saben que los más sutiles principios a que refieren los fenómenos siguen siendo para ellos tan inexplicables como son los fenómenos en sí para el vulgo. El orden y traza de la naturaleza; el primoroso ajuste de las causas finales; el evidente objeto e intención de todas las partes y órganos, todo esto habla de manera por demás elocuente, de una causa inteligente o de un autor. Los cielos y la tierra se aúnan para atestiguarlo; el coro entero de la naturaleza alza un himno de alabanza de su creador, y sólo tú, o casi, perturbas esta universal armonía. Levantas dudas abstrusas, cavilaciones y objeciones. Me preguntas ¿cuál es la causa de esa causa? No lo sé; ni me importa; es cosa que no me concierne. He encontrado a la deidad, y aquí detengo mi investigación. Que los que sean más sabios o más emprendedores sean los que pasen más adelante.

No pretendo ser ni lo uno ni lo otro, replicó Filo, y precisamente por ese motivo, quizá jamás debí intentar llegar a tales extremos, especialmente porque me doy cuenta de que, en última instancia, debo conformarme con la misma respuesta, que, sin ulteriores trabajos, pudo haberme dejado satisfecho desde un principio. Si he de permanecer en total ignorancia de las causas, y no puedo en lo absoluto dar explicación de nada, nunca consideraré que sea una ventaja responder momentáneamente una dificultad, que, como según tú admites, tendrá que resurgir inme-

diatamente con toda su fuerza. Los naturalistas explican, con toda justicia, efectos particulares por medio de causas más generales, aunque esas causas generales en sí, resulten, a final de cuentas, totalmente inexplicables. Empero, jamás se les ha ocurrido que sea satisfactorio explicar un efecto particular por medio de una causa particular de la que, no menos que del efecto mismo, no pueda darse razón. Un sistema ideal, ordenado por sí, sin la existencia de un designio anterior, no es ni un ápice más explicable que un sistema material que alcanza su orden de la misma manera, ni es mayor la dificultad en esta última suposición que en la primera.

Parte V

Pero, continuó Filo, para mostrarte aún más inconvenientes de tu antropomorfismo, te ruego que revises tus principios. *Efectos semejantes prueban causas semejantes*. Tal es el argumento experimental, y tal es, dices, el único argumento teológico. Ahora bien, es evidente que mientras más semejantes sean los efectos que se perciben, y más semejantes las causas que se infieren, más recio es el argumento. Toda desemejanza de cualquiera de los dos términos, disminuye la probabilidad y hace que el experimento sea menos concluyente. No puedes dudar del principio; tampoco debes rechazar sus consecuencias.

Todos los recientes descubrimientos astronómicos, que prueban la inmensidad y magnificencia de las obras de la naturaleza, son otros tantos argumentos en favor de la divinidad, según el verdadero sistema de teología. Sin embargo, conforme a tu hipótesis de teísmo experimental, conviértense en otras tantas objeciones, pues alejan aún más el efecto de toda semejanza con los efectos del arte e ingenio humanos. Pues si Lucrecio,[6] que creía en el antiguo sistema del mundo, pudo exclamar:

Quis regere immensi summan, quis habere profundi
Indu manu validas potis est moderanter habenas?
Quis pariter coelos omnes convertere? et omnes
Ignibus aetheriis terras suffire feraces?

Omnibus inque locis esse omni tempore praesto?

Si Tulio[7] consideró el siguiente razonamiento tan natural que lo puso en boca de su epicúreo: *Quibus enim oculis animi intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti operis, qua construi a Deo atque aedificari mundum facit? quae molitio? quae ferramenta? qui vectes? quae machinae? qui ministri tanti numeris fuerunt? quemadmodum autem obedire et parere voluntati architecti aer, ignis, aqua, terra potuerunt?* Si este argumento, digo, tuvo fuerza en los antiguos tiempos ¿cuánta mayor tendrá hoy en día, en que los límites de la naturaleza se han extendido tan infinitamente y se nos descubre una tan magnífica escena? Es, pues, todavía mayor sinrazón tratar de formarnos una idea de causa tan ilimitada, partiendo de la experiencia que tenemos de los estrechos productos del designio e inventiva humanos.

Los descubrimientos del microscopio, que nos abren un nuevo universo en miniatura, son, también, objeciones, según tu manera de ver; argumentos, según la mía. Mientras más lejos llevemos nuestras investigaciones de esta especie, más nos sentiremos inclinados a inferir que las universales causas de todo son enormemente distintas de lo humano o de cualquier objeto propio de la experiencia y observación humanas.

Y ¿qué me dices de los descubrimientos de anatomía, química y botánica?… Ésos, replicó Cleantes, ciertamente no son reparos: sólo revelan nuevos ejemplos de arte e ingenio. Se trata también de la imagen mental reflejada en nosotros por innumerables objetos. Añade, dijo Filo, de una *mente como la humana*. No sé de otra, replicó Cleantes. Mientras más se identifique, mejor, insistió Filo. Sí, claro está, dijo Cleantes.

Ahora bien, Cleantes, dijo Filo, con un aire de alacridad y de triunfo, repara en las consecuencias. Primero. Por esta manera de razonar, renuncias a toda pretensión de infinitud para cualquiera de los atributos de la divinidad. Pues, como la causa debe guardar proporción al efecto, y el efecto, hasta donde cae bajo nues-

tro conocimiento, no es infinito ¿con qué derecho, desde tu punto de vista, podemos adscribir ese atributo al ser divino? Seguirás insistiendo que, al alejarlo tanto de toda similitud con las criaturas humanas, nos entregamos a la más arbitraria de todas las hipótesis, y al mismo tiempo debilitamos todas las pruebas de su existencia.

Segundo. Según tu teoría, careces de razón para adscribir perfección a la deidad, ni siquiera en cuanto finita; y también para suponerla libre de todo error, de toda equivocación o incoherencia en sus empresas. Hay múltiples dificultades inexplicables en las obras de naturaleza, las que, si admitimos la prueba *a priori* de un autor perfecto, fácilmente se resuelven y se convierten en aparentes dificultades, en la medida en que la estrecha capacidad del hombre no alcanza a percibir las relaciones infinitas. Pero conforme a tu modo de razonar, todas esas dificultades se convierten en verdaderas, y quizá sobre ellas se insista, como nuevas ilustraciones de similitud con el humano arte e ingenio. Por lo menos, debes admitir que nos es imposible decidir, en vista de nuestra limitada visión, si este sistema adolece de grandes defectos, o si es merecedor de considerable alabanza, comparándolo con otros posibles sistemas y hasta con otros que sean reales. ¿Piensas que un labriego a quien le fuese leída la *Eneida,* estaría en aptitud de declarar que se trata de un poema sin tacha, o siquiera de indicar el rango que le corresponde entre las producciones del ingenio humano? ¡Él, un hombre que nunca antes había visto otra producción literaria!

Mas, aun en el caso que este mundo fuese una producción todo lo perfecta que se quiera, todavía faltaría saber si todas las excelencias de la obra pueden con justicia adscribirse al obrero. Si contemplamos un navío ¿qué exaltada idea debemos formarnos del ingenio del carpintero que armó una máquina tan complicada, útil y bella? Y qué sorpresa debemos experimentar cuando caemos en la cuenta de que se trata de un mecánico estúpido,

que se limita a imitar a otros y que únicamente copia un arte, que, a través de una larga sucesión de edades, después de múltiples ensayos, errores, correcciones, deliberaciones y controversias, poco a poco ha ido progresando. Bien pudieron muchos mundos haber sido remendados y estropeados a lo largo de una eternidad, antes de que este sistema de ahora fuese acuñado; mucho esfuerzo perdido, muchos estériles ensayos, y un lento pero no interrumpido progreso continuado a través de edades infinitas en el arte de fabricar mundos. En asuntos como éstos ¿quién puede determinar, no ya la verdad, pero ni siquiera conjeturar dónde radica la probabilidad entre el gran número de hipótesis que pueden proponerse, y aún mayor número que pueden imaginarse?

¿Y qué apariencia de argumento, continuó Filo, puedes producir, partiendo de tu hipótesis, para demostrar la unidad de la divinidad? Son muchos los hombres que se unen para construir una casa o un navío, para levantar una ciudad, para fraguar una nación. ¿Por qué no hemos de creer que son varias las deidades que intervienen para trazar y armar un mundo? Esto guarda mayor semejanza con las cosas de los hombres. Haciendo partícipes de la obra a varios, podemos limitar proporcionalmente los atributos de cada uno, y deshacernos de ese extenso poder y sabiduría que debe suponerse en una única deidad, y que, según tú, sólo sirve para debilitar las pruebas de su existencia. Y si unas criaturas tan simples, tan viciadas, como son los hombres, pueden con frecuencia aunarse en proyectar y ejecutar un plan ¿cuánto más esas deidades o demonios, en quienes podemos suponer algunos grados más de perfección?

Multiplicar causas innecesariamente, es, en verdad, contrario a buena filosofía; pero este principio no se aplica al caso presente. Si por tu teoría se probase con antelación que una deidad poseyese todos los atributos requeridos para producir un universo, sería innecesario, lo admito (aunque no absurdo), suponer la

existencia de otra deidad. Pero mientras subsista el problema de si todos esos atributos están reunidos en un solo sujeto o distribuidos entre varios seres independientes ¿cuál será el fenómeno en la naturaleza que nos permita dirimir la controversia? Cuando vemos un cuerpo levantado en un platillo de una balanza, podemos estar seguros de que en el otro platillo hay, ni importa lo oculto que esté, un peso opuesto, que le es igual. Pero todavía podrá dudarse si ese peso es el de un agregado de varios cuerpos distintos, o el de una masa uniforme. Y si el peso requerido excede en mucho todo lo que antes hemos visto formando un cuerpo único, la primera suposición se convierte en la más probable y natural. Un ser inteligente dotado de poder y capacidad tan enormes como se requieren para producir un universo, o, hablando en términos de la filosofía antigua, un tan prodigioso animal, excede toda analogía y aun toda comprensión.

Pero aún más, Cleantes. Los hombres son mortales y renuevan su especie por generación, y esto es común a todas las criaturas vivientes. Los dos grandes sexos, el macho y la hembra, dice Milton, animan el mundo. ¿Por qué ha de excluirse una circunstancia, tan universal y tan esencial, de esas numerosas y limitadas deidades? Asistimos, pues, a la restauración de la teogonía de los antiguos tiempos.

Y ¿por qué no convertirse de una buena vez en un perfecto antropomorfista? ¿Por qué no afirmar que la deidad o las deidades son corporales, y que tienen ojos, nariz, boca, orejas, etc…? Epicuro sostuvo que nadie había visto la razón fuera de la forma humana; por lo tanto, los dioses debían tener forma humana. Y este argumento, que con razón merecida tanto ridiculiza Cicerón, se convierte, según tú, en sólido y filosófico.

En una palabra, Cleantes, aquel que siga tu hipótesis, puede, quizás, afirmar o conjeturar que en algún tiempo surgió el universo de algo así como un designio; pero como más allá de esta posición no podrá averiguar ni una sola de las circunstancias,

queda, después, en absoluta libertad para fijar todos los puntos de su teología con la mayor licencia de fantasía e hipótesis. Hasta donde él alcanza, es posible que este mundo sea muy defectuoso e imperfecto, si se le compara con un patrón superior, y no es sino el primer y burdo intento de alguna deidad pueril, quien, más tarde, lo abandonó avergonzada de una obra tan imperfecta; o bien es posible que sólo sea la obra de algún subordinado, de alguna deidad inferior, objeto de irrisión para sus superiores; o bien el producto de los muchos años y la chochez de alguna deidad senil, que, desde que ésta murió, ha seguido rodando a toda aventura, a partir del inicial impulso y fuerza activa que ella le comunicó. Con justicia, Demea, das muestras de horror ante tan extrañas suposiciones; pero éstas y mil más del mismo tipo, son suposiciones de Cleantes, no mías. Todas ellas ocurren desde el momento mismo en que se suponen finitos los atributos de la deidad. Y yo, por mi parte, no creo que haya motivo alguno para que un sistema teológico tan delirante y poco firme, sea preferible a no tener ninguno.

Rechazo absolutamente, como mías, esas suposiciones, exclamó Cleantes. Sin embargo, no me causan horror, especialmente cuando se proponen de manera tan vaga y casual como las has dejado caer. Por lo contrario, me dan gusto, pues advierto que, a pesar de dar rienda suelta a tu imaginación, no puedes deshacerte de la hipótesis de un designio en el universo, sino que te ves obligado, a cada paso, a recurrir a ella. A esta concesión me adhiero firmemente, y la considero como fundamento bastante de la religión.

Parte VI

Muy deleznable debe ser la estructura, en verdad, dijo Demea, que pueda levantarse sobre cimientos tan vacilantes. Mientras subsista la incertidumbre acerca de si es una sola la deidad o son varias; acerca de si la deidad, o deidades, a quienes debemos nuestra existencia, son perfectas o imperfectas, subordinadas o

autónomas, muertas o vivas ¿qué fe o confianza podemos depositar en ellas? ¿Qué devoción o adoración podremos tributarles? ¿Qué veneración u obediencia podremos rendirles? Para todos los fines de la vida, la teoría de la religión resulta completamente inútil, y, hasta por lo que toca a las consecuencias puramente especulativas, su incertidumbre, según tú, la convierte en algo totalmente precario e insatisfactorio.

Para que sea todavía más insatisfactoria, dijo Filo, se me ocurre otra hipótesis que no dejará de tener cierto aire de probabilidad, si nos atenemos al método de razonar en que tanto ha insistido Cleantes. Efectos semejantes son producidos por causas semejantes. Tal es el principio que considera como fundamento de toda religión. Empero, hay otro principio de la misma especie, no menos cierto, y que proviene de la misma fuente de la experiencia, a saber: que donde se *observe* semejanza entre varias circunstancias conocidas, resultará que también las desconocidas son semejantes. Así, cuando vemos los miembros de un cuerpo humano, concluimos que habrá una cabeza, aunque ella esté oculta a nuestra vista. Así, cuando vemos un rayo de sol a través de una hendidura en una pared, concluimos que veríamos al sol, si la pared fuese removida. En suma, este método de razonamiento es tan obvio y familiar, que no puede haber escrúpulo alguno respecto a su firmeza.

Ahora bien, si contemplamos el universo, vemos, hasta donde alcanzan nuestros conocimientos, que se asemeja mucho a un animal o cuerpo orgánico, y parece que está actuando por parecido principio de vida y movimiento. Una continua circulación de materia en él no provoca desorden; un desperdicio constante en todas sus partes se repone incesantemente; adviértese la más estrecha simpatía en todo el sistema, y cada una de las partes o miembros, al desempeñar los oficios que le son propios, opera, tanto a favor de la propia conservación, como a la del todo. El

mundo, por lo tanto, infiero yo, es un animal, y la deidad es el *alma* del mundo, que lo está actuando y por ella es *actuado*.

Eres demasiado leído, Cleantes, para que te sorprenda esta opinión, que, como sabes, fue sostenida por casi todos los teístas de la Antigüedad, y predomina en sus discursos y razonamientos. Pues, aunque en algunas ocasiones los filósofos antiguos razonan partiendo de las causas finales, como si pensasen que el mundo es la obra de Dios, sin embargo, más bien parece que la noción más favorecida fue la de considerarlo que era su cuerpo, cuya organización lo convertía en subordinado suyo. Y debe confesarse que, como el universo se asemeja más al cuerpo del hombre que a las obras del arte e ingenio humanos, si nuestra limitada analogía puede, con alguna propiedad, extenderse al todo de la naturaleza, parecerá que la inferencia es más justa a favor de la teoría antigua que no de la moderna.

Además, en la primera teoría hay muchas otras ventajas que la recomendaban a los ojos de los antiguos teólogos. Nada resultaba más repugnante para el conjunto de sus nociones, pues nada repugna más a la experiencia común, que la idea de una mente sin cuerpo: una simple sustancia espiritual que no caía bajo sus sentidos y comprensión, y de la que no habían observado ni una sola instancia en toda la naturaleza. Conocían la mente y el cuerpo, porque a ambos sentían; también, del mismo modo, reconocían en ambos un orden, un arreglo, una organización o mecanismo interno, y no podía menos que parecer razonable trasladar esta experiencia al universo, y suponer que la mente y el cuerpo divinos eran también coevales y que tuviesen, ambos, un orden y arreglo naturalmente inherentes a ellos e inseparables de ellos.

Aquí tenemos, pues, Cleantes, una nueva especie de antropomorfismo, sobre el cual puedes meditar, y una teoría que no parece ofrecer muchas dificultades. Seguramente estás muy por encima de los prejuicios sistemáticos, para que encuentres más difícil suponer que un cuerpo animal esté originariamente y por sí,

o por causas desconocidas, dotado de orden y organización, que suponer que un ordenamiento semejante pertenezca a la mente. Mas el prejuicio vulgar de que el cuerpo y la mente siempre deben acompañarse mutuamente, no deberá, creería uno, desatenderse por completo, puesto que se funda en la experiencia común, único guía que haces profesión de seguir para todas estas teológicas averiguaciones. Y si afirmas que nuestra limitada experiencia no es patrón aceptable para juzgar de la ilimitada extensión de la naturaleza, es porque has abandonado completamente tu propia hipótesis, y tendrás, en lo adelante, que adoptar nuestro misticismo, como tú le llamas, y admitir la absoluta incomprensibilidad de la naturaleza divina.

Esta teoría, lo confieso, replicó Cleantes, jamás se me había ocurrido, aunque es bastante natural, y no puedo, sobre la marcha, con tan breve examen y reflexión, dar una opinión respecto a ella. Muy escrupuloso eres, en verdad, dijo Filo. Si a mí me hubiese tocado examinar algún sistema tuyo, no habría procedido ni con la mitad de tu cautela y reserva al presentar mis objeciones y dificultades. Sin embargo, si algo se te ocurre, nos harás el favor de proponérnoslo.

Pues entonces, replicó Cleantes, me parece que, aunque por muchas circunstancias el mundo se asemeja al cuerpo animal, con todo, la analogía es defectuosa también por muchas otras circunstancias, las más de ellas materiales: no hay órganos sensoriales; no hay asiento del pensamiento o razón, no hay un origen determinado del movimiento y de la acción. En suma, parece mayor la similitud con un vegetal que con un animal, y aquí tu inferencia no sería concluyente respecto al alma del mundo.

Pero, en segundo lugar, tu teoría parece implicar la eternidad del mundo, y ése es un principio que, pienso yo, puede refutarse por las más contundentes razones y probabilidades. Voy a sugerir un argumento pertinente, sobre el cual, creo yo, no se ha insistido por ningún escritor. Los que se fundan para razonar en el re-

moto origen de las artes y de las ciencias, aunque sus inferencias no carecen de fuerza, quizá puedan refutarse por consideraciones sacadas de la naturaleza de la sociedad humana, que se encuentra en constante vaivén entre la ignorancia y el saber, la libertad y la esclavitud, la riqueza y la pobreza, de tal modo que no es imposible, dada nuestra experiencia limitada, prever con certidumbre cuáles acontecimientos pueden o no esperarse. La sabiduría y la historia de la Antigüedad estuvieron en gran peligro de perecer por completo, después de la inundación de las naciones bárbaras, y de haberse prolongado un poco más estas convulsiones o de haber sido un poco más violentas, probablemente no sabríamos ahora lo que aconteció en el mundo unos cuantos siglos antes de nosotros. No, si no fuera por la superstición de los papas, quienes preservaron un poco de mal latín, a fin de mantener la apariencia de una antigua y universal iglesia, ese idioma se hubiera perdido totalmente, en cuyo caso el mundo de Occidente, siendo completamente bárbaro, no habría estado en condiciones adecuadas para recibir la lengua y la sabiduría griegas, que le fueron transmitidas a raíz del saqueo de Constantinopla. Al extinguirse el saber y los libros, hasta las mismas artes mecánicas habrían caído en notable decadencia, y fácil es imaginar que la leyenda o la tradición pudo adscribirles orígenes mucho más remotos que los verdaderos. Por lo tanto, este argumento vulgar en contra de la eternidad del mundo parece un tanto precario.

Mas aquí parece que hay el fundamento de un argumento mejor. Lúculo fue el primero que trajo cerezos de Asia a Europa; no obstante, ese árbol medra tan bien en muchos climas europeos que crece en los bosques sin que se le cultive. ¿Es posible, acaso, que durante toda una eternidad, ningún europeo hubiese pasado al Asia, y pensado transplantar fruto tan delicioso a su propio país? O, una vez transplantado y propagado ese árbol ¿de qué modo había después de perecer? Bien pueden levantarse y caer los imperios; la libertad y la esclavitud sucederse alternando; la

ignorancia y la sabiduría ceder su puesto la una a la otra; pero los cerezos seguirán floreciendo en los bosques de Grecia, España e Italia, y jamás les afectarán las revoluciones de la sociedad humana.

Aun no se cumplen dos mil años desde que las viñas fueron transplantadas a Francia, si bien no hay clima en todo el mundo que les sea más propicio. Aún no se cumplen tres siglos desde que los caballos, las vacas, las ovejas, los cerdos, los perros, los cereales, fueron conocidos en América. ¿Es acaso posible que durante las revoluciones de toda una eternidad, jamás surgiera un Colón que abriese la comunicación entre Europa y aquel continente? Sería tanto como imaginar que todos los hombres hubieran usado medias durante diez mil años, y que jamás se les hubiera ocurrido inventar jarreteras para atarlas. Todo esto parece ser prueba convincente de la mocedad o más bien de la infancia del mundo, en cuanto que se funda en la operación de principios más constantes y firmes que aquellos por los que se gobierna y dirige la sociedad humana. Nada menos que una total convulsión de los elementos sería necesaria para destruir todos los animales y vegetales europeos que hoy en día se encuentran en el mundo occidental.

¿Y qué argumentos tienes en contra de tales convulsiones? replicó Filo. Poderosas y casi incontestables pruebas pueden rastrearse por toda la tierra, de que cada parte del globo ha permanecido durante muchas edades completamente cubierta por el agua. Y aun suponiendo que el orden sea inseparable de la materia e inherente a ella, sin embargo, es posible que la materia sea susceptible de múltiples y grandes revoluciones a través de los inacabables periodos de una duración eterna. Los cambios incesantes a que cada una de sus partes está sujeta, parecen intimar la existencia de tales transformaciones, si bien, al mismo tiempo, se observa que todos los cambios y corrupciones de que tengamos experiencia no son sino tránsitos de un estado de orden a otro;

ni puede la materia permanecer nunca en total deformidad y confusión. Lo que vemos en las partes, podemos inferirlo para el todo; por lo menos, tal es el método de razonamiento en que descansa toda tu teoría. Y si me viera obligado a defender cualquier sistema particular de esta naturaleza (lo que jamás haría de grado), considero que ninguno es más plausible que aquel que adscribe un principio de orden eterno e inherente al mundo, aunque acompañado de grandes y continuas revoluciones y alteraciones. Éste resuelve de una buena vez todas las dificultades, y si la solución, por ser tan general, no es del todo satisfactoria, es, por lo menos, una teoría a la que, tarde o temprano, tenemos que recurrir, sea cual fuere el sistema que abracemos. ¿Cómo pudieron ser las cosas como son, si no hubiera en alguna parte un principio eterno e inherente de orden, ya sea en el pensamiento, ya en la materia? Y resulta muy indiferente a cuál de éstos damos nuestra preferencia. El azar no tiene cabida en ninguna hipótesis, escéptica o religiosa. Todo seguramente se gobierna por leyes firmes e inviolables. Y si se nos revelase la esencia más íntima de las cosas, descubriríamos una escena de la que, por ahora, ni idea tenemos. En lugar de admirar el orden de los seres naturales, veríamos con toda claridad que les era absolutamente imposible, ni en lo más mínimo, admitir jamás cualquier otro dispositivo.

Si alguien se sintiese inclinado a revivir la antigua teología pagana, que sostenía, según enseña Hesíodo, que este globo era gobernado por treinta mil deidades que surgieron de ignotos poderes de la naturaleza, objetarías, muy naturalmente, Cleantes, que nada se gana con esa hipótesis, y que igualmente fácil es suponer a todos los hombres animales, seres más numerosos, pero menos perfectos, que hubiesen surgido también de un modo inmediato, y del mismo origen. Empuja la misma inferencia un paso más adelante, y verás que una sociedad numerosa de deidades es tan explicable como una deidad universal, poseedora, dentro de sí, de los poderes y perfecciones de la sociedad entera. Todos estos

sistemas, pues, el escepticismo, el politeísmo y el teísmo, tendrás, según tus principios, que admitirlo, están en igualdad de circunstancias, y ninguno presenta ventaja alguna sobre los demás. Podrás, por esa vía, instruirte acerca de la falacia de tus principios.

Parte VII

Pero, continuó Filo, se me ocurre de repente, al examinar el antiguo sistema del alma del mundo, una idea nueva, que, si es cierta, no le faltará mucho para arruinar todos tus razonamientos y hasta para destruir tus primeras inferencias, en que tanto confías. Si el universo se asemeja más a los cuerpos animales y a los vegetales que a las obras del arte humano, es más probable que su causa se asemeje más a la causa de los primeros, y su origen más bien debe adscribirse a la generación o vegetación, que no a la razón y a un designio. Tu conclusión, aun de acuerdo con tus propios principios, es, pues, coja y defectuosa.

Te suplico desenvuelvas un poco más este argumento, dijo Demea, pues no alcanzo a percibirlo bien en la forma concisa en que lo has expresado.

Nuestro amigo Cleantes, replicó Filo, según tú mismo lo escuchaste, afirma que, como ninguna cuestión de hecho puede probarse de otro modo que por la experiencia, la existencia de una deidad no admite prueba de otra clase. El mundo, dice, se asemeja a las obras hechas por el hombre; por lo tanto, su causa debe también asemejarse a la de éstas. Aquí podríamos advertir que la operación de una parte muy pequeña de la naturaleza, a saber: el hombre, sobre otra parte muy pequeña, a saber: esa materia inanimada a su alcance, es la regla por la cual Cleantes juzga del origen del todo, y mide objetos, tan enormemente desproporcionados, por el mismo patrón individual. Pero para hacer a un lado todas las objeciones que se derivan de esta circunstancia, afirmo que hay otras partes del universo (aparte de las máquinas inventadas por los hombres) que tienen mayor parecido con la

fábrica del mundo, y que, por lo tanto, proporcionan mejor conjetura respecto al origen universal de ese sistema. Estas partes son los animales y los vegetales. Claramente se ve que el mundo se asemeja más a un animal o un vegetal, que a un reloj o un telar. Su causa, pues, más probablemente, se asemejará a la causa de aquéllos. La causa de aquéllos es la generación o vegetación; la causa, pues, del mundo, así podemos inferirlo, es algo semejante o análogo a la generación o la vegetación.

Mas ¿cómo concebir, dijo Demea, que el mundo pueda surgir de algo semejante a la vegetación o generación?

Muy fácilmente, replicó Filo. Del mismo modo que un árbol esparce su semilla en los campos cercanos y produce otros árboles; así, el gran vegetal que es el mundo, o este sistema planetario, produce dentro de sí ciertas semillas que, al ser desparramadas por el caos circundante, vegetan en mundos nuevos. Un cometa, por ejemplo, es la semilla de un mundo, y después de haber madurado al pasar de sol a sol y de estrella a estrella, por fin es arrojado en los elementos informes que por todas partes envuelven este universo, e inmediatamente germina en un nuevo sistema.

O si, por el gusto de la variedad (pues no veo ninguna otra ventaja), suponemos que este mundo es un animal, un cometa sería el huevo de ese animal, y a la manera como un avestruz pone su huevo en la arena, donde, sin ulterior solicitud, se incuba el huevo y se produce un animal nuevo, así también… Te entiendo, dice Demea, pero ¿qué delirantes y arbitrarias suposiciones son éstas? ¿Qué datos tienes para tan extraordinarias conclusiones? Pues ¿acaso la leve y puramente imaginaria semejanza entre el mundo y un vegetal o un animal, es suficiente para establecer la misma inferencia en relación con ambos? Objetos que, en lo general, difieren tan enormemente ¿deben, acaso, tomarse como medida el uno del otro?

Exactamente, exclamó Filo, ése es el punto en que, desde el principio, vengo insistiendo. He afirmado que carecemos de *datos* para establecer un sistema cosmogónico. Nuestra experiencia, de suyo tan imperfecta y tan limitada, tanto en extensión como en duración, no puede proporcionarnos ninguna conjetura probable respecto al todo de las cosas. Pero si hemos de decidirnos por alguna hipótesis, ¿cuál será la regla para determinar nuestra elección? ¿Hay, acaso, alguna otra regla que no sea la de la mayor similitud entre los objetos que se comparan? Y ¿es que una planta o un animal, que se producen por vegetación o generación, no se parecen más al mundo que cualquier máquina artificial, producida por la razón y por designio?

Pero ¿qué es esta vegetación y generación de que hablas? dijo Demea. ¿Puedes tú explicar sus operaciones, y anatomizar esa delicada estructura interna de que dependen?

Puedo, replicó Filo, por lo menos tanto como Cleantes puede explicar las operaciones de la razón, o anatomizar la interna estructura de que depende. Pero sin necesidad de disquisiciones tan elaboradas, cuando veo un animal, infiero que ha sido producido por generación, y eso, con igual certidumbre con que tú puedes concluir que una casa ha sido levantada según su designio. Estas palabras, *generación, razón,* sólo indican ciertos poderes y energías en la naturaleza, cuyos efectos son conocidos, pero cuya esencia es incomprensible; y ninguno de estos principios tiene sobre el otro privilegio alguno para que de él se haga el patrón de la naturaleza entera.

En realidad, Demea, es de esperarse que mientras más amplias sean las miras que tenemos de las cosas, mejor servirán para conducirnos a conclusiones relativas a tan extraordinarios y magníficos asuntos. Sólo en este pequeño reducto del mundo hay cuatro principios, la *razón,* el *instinto,* la *generación* y la *vegetación,* que son entre sí semejantes y causas de efectos semejantes. ¡Cuántos principios distintos no podremos suponer naturalmente en la in-

mensa extensión y variedad del universo, si sólo nos fuese dable viajar de planeta en planeta y de un sistema a otro, a fin de examinar cada una de las partes de esa portentosa fábrica! Cualquiera de esos cuatro principios que mencionamos antes (y mil más que se nos presentan como posibles) son susceptibles de proporcionarnos una teoría para juzgar del origen del mundo; y es una palpable y egregia parcialidad limitar nuestra visión a sólo aquel principio con el que nuestras mentes operan. Y si por tal motivo fuese ese principio más inteligible, la parcialidad podría excusarse un tanto; pero la razón, en su textura y estructura interna, es en realidad tan desconocida para nosotros como el instinto o la vegetación, y quizá, hasta esa vaga e indeterminada palabra, *naturaleza,* a la que el vulgo lo atribuye todo, nos resulte en el fondo igualmente inexplicable. Los efectos de aquellos principios nos son todos conocidos por la experiencia; pero los principios, en cuanto tales y en cuanto al modo de sus operaciones, nos son completamente desconocidos. Tampoco resulta menos inteligible o menos de acuerdo con la experiencia, decir que el mundo surgió por vía vegetativa de una semilla de otro mundo, que decir que surgió de una razón o traza divinas, según el sentido en que Cleantes lo entiende.

Mas paréceme, dijo Demea, que si el mundo estuviese dotado de una cualidad vegetativa y pudiese sembrar en el caos infinito semillas de nuevos mundos, esta facultad sería argumento adicional a favor de un designio de su autor. Pues ¿de dónde podría provenir una tan maravillosa facultad, que no sea de un designio? O ¿cómo puede de algo surgir el orden, sin que él perciba ese orden que otorga o confiere?

Basta que eches una mirada en torno tuyo, replicó Filo, para satisfacerte respecto a esa pregunta. Un árbol le confiere orden y organización al otro árbol que de él proviene, sin que por eso conozca ese orden. De igual modo, un animal, a su vástago; un pájaro, a su nido; y en este mundo son más frecuentes los ejem-

plos de esta especie, que aquellos donde el orden proviene de la razón y el artificio. Decir que todo este orden en los animales y vegetales proviene, en última instancia, de un designio, es petición de principio; ni es posible determinar tan importante punto, de otro modo que no sea probando *a priori,* tanto que el orden es, por su naturaleza, inseparable del pensamiento, como que jamás puede, por sí, ni por algunos principios originales desconocidos, darse en la materia.

Pero hay más, Demea. Esta objeción que ahora propones no puede ser utilizada por Cleantes sin que renuncie a una defensa que ha hecho valer en contra de una de mis objeciones. Cuando le pregunté acerca de la causa de esa razón e inteligencia supremas a que refiere todo, me dijo que en ninguna filosofía podía admitirse jamás, como objeción, la imposibilidad de dar satisfacción a mi pregunta. *Debemos detenernos en algún punto,* dijo; *ni jamás está al alcance de la capacidad humana explicar las últimas causas o demostrar las conexiones finales de cualquier objeto. Basta que nuestros pasos, hasta donde éstos nos lleven, estén apoyados en la experiencia y en la observación.* Ahora bien, es innegable que conocemos por experiencia que la vegetación y la generación son, tanto como la razón, principios del orden natural. Si levanto mi sistema cosmogónico sobre los primeros, prefiriéndolos al segundo, es por mi cuenta y riesgo. Se trata de un asunto, por lo visto, completamente arbitrario. Y cuando Cleantes me pregunte por la causa de esa gran facultad vegetativa o generativa, tendré igual derecho a preguntarle por la causa de su gran principio racional. Ambos hemos convenido en renunciar a estas preguntas, y en este caso, principalmente es en interés suyo no salirse de lo acordado. Juzgando por nuestra limitada e imperfecta experiencia, la generación tiene algunas ventajas sobre la razón, pues todos los días vemos a ésta surgir de aquélla; jamás a aquélla de ésta.

Comparad, os lo ruego, las consecuencias de ambos aspectos. El mundo, digo, se asemeja a un animal; por lo tanto es un ani-

mal; por lo tanto, ha surgido por generación. Los pasos, lo admito, más bien son zancadas; sin embargo, no deja de existir alguna leve apariencia de analogía entre cada proposición. El mundo, dice Cleantes, se asemeja a una máquina; por lo tanto, es una máquina; por lo tanto, ha surgido de un designio. Aquí los pasos son igualmente grandes, pero la analogía menos patente. Y si tiene la pretensión de llevar mi hipótesis un paso más adelante, para inferir del gran principio de generación en que yo insisto, un designio o razón, podré con mayor autoridad usar de la misma libertad y apurar *su* hipótesis, para inferir una generación divina o teogonía, de su principio de razón. Tengo a mi favor, por lo menos, una ligera sombra de experiencia, que es lo más a que puede aspirarse en este asunto. En innumerables casos se observa que la razón proviene del principio de la generación y jamás que provenga de otro principio.

A Hesíodo y a todos los antiguos mitólogos parecióles tan evidente esta analogía, que explicaron universalmente el origen de la naturaleza por medio de un nacimiento y copulación animal. También Platón, hasta donde puede ser inteligible, parece haber adoptado, en su *Timeo,* alguna noción parecida.

Los brahmanes afirman que el mundo surgió de una araña infinita, que hiló de sus entrañas toda esta complicada masa, y que la aniquila, después, en todo o en parte, absorbiéndola de nuevo y disolviéndola en su propia esencia. He aquí un ridículo, porque una araña es un pequeño y despreciable animal, cuyas operaciones no es probable aceptemos como modelo del universo entero. Sin embargo, tenemos con esto una nueva especie de analogía en nuestro mundo. Y si un planeta estuviese todo poblado de arañas (lo que es muy posible), esta inferencia parecería allí tan natural e irrefragable como aquella que en nuestro planeta adscribe el origen de todas las cosas a un designio e inteligencia, según la ha explicado Cleantes. El porqué un ordenado sistema no

ha de hilarse de un vientre, al igual que de un cerebro, es algo de que difícilmente podrá darse razón satisfactoria.

Debo confesar, Filo, replicó Cleantes, que de cuantos hombres viven, a ninguno le cuadra la tarea que te has impuesto de provocar dudas y objeciones, y parece, en cierto modo, que es natural e inevitable en ti. Tan grande es tu fertilidad de inventiva, que no me avergüenza confesar que soy incapaz de resolver, sobre la rodilla, tan descaminadas dificultades como las que sin cesar me opones, aunque claramente veo, en lo general, su falacia y error. Y no pongo en duda que tú mismo, en este momento, te encuentras en idéntico caso, y que no tienes la solución tan a mano como la objeción; a la vez debes hacerte cargo de que el sentido común y la razón están enteramente en contra tuya, y que extravagancias como las que has propuesto podrán confundirnos, pero jamás convencernos.

Parte VIII

Lo que adscribes a la fertilidad de mi inventiva, replicó Filo, se debe completamente a la naturaleza del asunto. En asuntos adaptados a los estrechos límites de la razón humana, no hay generalmente sino una sola determinación que tenga probabilidad o sea convincente, y para todo hombre de buen juicio, las demás otras suposiciones, salvo aquélla, se presentan como completamente absurdas y quiméricas. Pero en asuntos como el presente, múltiples puntos de vista contradictorios pueden conservar cierta analogía imperfecta, y aquí la inventiva tiene ancho campo para ejercitarse. Sin gran esfuerzo mental, creo que podría, en un instante, proponer otros sistemas cosmogónicos que tendrían una leve apariencia de verdad; aunque las probabilidades son de cien, de un millón por uno, que ni el tuyo ni cualquiera de los míos sea el verdadero sistema.

Por ejemplo ¿qué dirías si reviviese la antigua hipótesis epicúrea? Generalmente, y me parece que con razón, ha sido considerada como el sistema más absurdo que hasta ahora ha sido pro-

puesto; sin embargo, no estoy seguro de que, con algunos retoques, no pueda presentarse con una ligera apariencia de probabilidad. En lugar de suponer que la materia es infinita, como hizo Epicuro, supongamos que es finita. Un número finito de partículas sólo es susceptible de trasposiciones finitas, y necesariamente debe ocurrir, en una duración eterna, que todo orden o posición posible será ensayado un infinito número de veces. Este mundo, por lo tanto, con todos sus acontecimientos, aun los más nimios, ha sido producido y destruido antes, y será de nuevo producido y destruido, sin fin ni limitación. Nadie que tenga idea del poder de lo infinito, en comparación con lo finito, puede tener escrúpulo acerca de esta afirmación.

Pero eso supone, dijo Demea, que la materia pueda adquirir movimiento sin ningún agente voluntario o primer motor.

¿Y en qué estriba la dificultad de tal suposición? replicó Filo. Todo acontecimiento, antes de haber sido experimentado, es igualmente difícil e incomprensible, y todo acontecimiento, después de experimentado, es igualmente fácil e inteligible. El movimiento, en muchos casos, ya sea por la gravedad, la elasticidad, o la electricidad, comienza en la materia, sin ningún agente voluntario conocido, y suponer siempre, en estos casos, un agente voluntario desconocido, es una mera hipótesis, hipótesis que no acarrea ventaja alguna. El inicio mismo del movimiento en la materia es tan concebible *a priori* como su comunicación por una mente e inteligencia.

Además, ¿por qué no puede el movimiento haberse propagado por un impulso para toda la eternidad, y que la misma provisión de él, o casi la misma, se mantenga aún en el universo? Cuanto se pierde por composición de movimiento, se gana por su disolución. Y cualesquiera que sean las causas, sigue siendo cierto el hecho de que la materia está, y siempre ha estado, en agitación continua, hasta donde sabemos por experiencia humana y por tradición. Probablemente no existe, en este momento,

en el universo entero, una sola partícula de materia en estado de absoluto reposo.

Y esta misma consideración, continuó Filo, con que hemos tropezado en el curso de la argumentación, sugiere una nueva hipótesis cosmogónica, que no es ni absurda ni improbable, de un modo absoluto. ¿Existe algún sistema, un orden, una economía de las cosas, por el que la materia pueda conservar esa agitación perpetua, que parece serle esencial, y al mismo tiempo mantenga constancia en las formas que produce? Seguramente sí existe semejante economía, pues tal es, de hecho, el caso del mundo presente. La continua movilidad de la materia, por lo tanto, en menos que infinitas trasposiciones, debe producir esa economía u orden, y por su naturaleza misma, ese orden, una vez establecido, se sostiene a sí mismo durante muchas edades, si no es que eternamente. Mas doquiera que la materia esté así equilibrada, arreglada y ajustada para continuar en perpetuo movimiento y, no obstante, para conservar una constancia en las formas, su situación, necesariamente, tendrá todas las mismas apariencias de arte e ingenio que ahora vemos. Todas las partes de cada una de las formas deberán estar en mutua relación y en relación con el todo; y el todo deberá estar en relación con las demás partes del universo; con el elemento en que la forma subsiste, con los materiales con los que repara el desperdicio y el deterioro, y con todas las otras formas, sean contrarias o favorables. Un defecto en cualquiera de estas particularidades destruye la forma, y la materia de que está compuesta queda de nuevo desatada a merced de movimientos irregulares y fermentaciones, hasta que se aúne en alguna otra forma regular. Si no existe una tal forma que esté dispuesta a recibirla, y si hay en el universo una gran cantidad de esta materia en corrupción, es que el universo mismo estará en completo desorden, ya sea el delicado embrión de un mundo en sus primeros comienzos que así es destruido, ya el podrido casco de un mundo que languidece de ve-

jez y enfermedad. En cualquiera de los dos casos sobreviene un caos, hasta que, por finitas aunque incontables revoluciones, se producen por fin algunas formas, cuyas partes y órganos están de tal modo ajustados que conservan las formas en medio de la constante agitación de la materia.

Supongamos (pues intentaremos variar el modo de expresión) que la materia fuese arrojada de cualquier modo, por una fuerza ciega no dirigida; es evidente que esa primera posición será, con toda probabilidad, la más confusa y la más desordenada imaginable, sin similitud alguna con aquellas obras del ingenio humano que, atenta la simetría en sus partes, descubre un ajuste de los medios a los fines y una tendencia a la propia conservación. Si la fuerza actuante desaparece después de esa primera operación, la materia quedará, por siempre, en desorden, y seguirá existiendo un caos inmenso carente de proporción o actividad. Pero supongamos que la fuerza actuante, sea lo que fuere, continúa operando sobre la materia; aquel inicial acomodo inmediatamente dará lugar a un segundo, que también, con toda probabilidad, será tan desordenado como el primero, y así sucesivamente, a través de muchas etapas de cambios y revoluciones. Ningún orden o acomodo particular permanecerá jamás sin alteración. La fuerza original, que continúa operando, le comunicará a la materia un perpetuo desasosiego. Todas las situaciones posibles se producen e inmediatamente son destruidas. Si por acaso asoma un conato de orden, la incesante fuerza que actúa a la materia en todas sus partes, lo disuelve y confunde.

Así continúa el universo durante muchas edades en una no interrumpida sucesión de caos y desorden. Mas, ¿no es acaso posible que, por fin, se asiente, de tal modo que no pierda su movilidad y fuerza activa (pues la hemos supuesto como inherente a ella), y a la vez conserve uniformidad en la apariencia, en medio de un constante movimiento y fluctuación de sus partes? Tal es el caso del universo que presenciamos. Cada individuo está en

perpetuo cambio, y también cada parte de cada individuo; sin embargo, el todo permanece, en apariencia, el mismo. En vista, pues, de las eternas revoluciones en la materia, carentes de dirección ¿no es acaso posible suponer que se llegue a semejante posición, o más bien, no podemos sentirnos seguros de que así será? Y ¿no servirá esto para explicar toda esa aparente sabiduría y traza que se encuentra en el universo? Si examinamos con un poco de detenimiento este asunto, veremos que cuando se realiza en la materia un ajuste de aparente estabilidad de las formas y al mismo tiempo de una real y perpetua revolución o movimiento de las partes, tenemos una plausible, si no una verdadera solución a la dificultad.

Es en vano, por lo tanto, insistir en la finalidad de las partes en los animales o vegetales y en el delicado ajuste que hay entre ellas. Me gustaría saber cómo podría subsistir un animal no estando así ajustadas sus partes. Pues ¿acaso no vemos que perece inmediatamente en cuanto cesa ese ajuste, y que su materia, al corromperse, ensaya alguna forma nueva? Acontece, en verdad, que las partes del mundo están tan bien ajustadas, que esa materia corrupta reclama alguna forma regular, y de no ser así ¿podría acaso subsistir el mundo? Necesariamente se corrompería, igual que el animal, y pasaría por nuevos acomodos y situaciones, hasta que en una enorme, pero finita sucesión, de nuevo caería, por fin, en el presente orden o alguno semejante.

Bien hiciste, replicó Cleantes, en decirnos que esta hipótesis se te ocurrió repentinamente en el curso de la argumentación. De haber tenido espacio para examinarla, pronto habrías advertido las insuperables objeciones a que está expuesta. Ninguna forma, dices, puede subsistir a menos que posea aquellas facultades y órganos requeridos para su subsistencia. Debe ensayarse algún nuevo orden o economía, y así sucesivamente, sin interrupción; hasta que por fin se caiga dentro de un orden susceptible de sostenerse y mantenerse por sí solo. Empero, según esta hipótesis, ¿de

dónde proceden las múltiples conveniencias y ventajas de que disfrutan los hombres y todos los animales? Dos ojos, dos oídos, no son absolutamente necesarios para la subsistencia de la especie. La raza humana bien pudo haberse propagado y conservado sin caballos, perros, vacas, ganados y todos aquellos innumerables frutos y productos que sirven para darnos satisfacción y gusto. Si no hubieran sido creados los camellos para que el hombre los utilizase en los arenosos desiertos de África y Arabia, ¿se habría, por eso, corrompido el mundo? Si no se hubiera producido la piedra imán para comunicarle a la brújula su maravillosa y provechosa dirección, ¿se habrían, por eso, extinguido inmediatamente la sociedad y la especie humanas? Aunque las máximas de la naturaleza sean en lo general muy frugales, sin embargo, ejemplos de esta clase están lejos de ser escasos, y cualquiera de ellos es prueba bastante de un designio, designio benévolo, origen del orden y arreglo del universo.

Por lo menos podría inferirse sin peligro, dijo Filo, que la anterior hipótesis es, por esos motivos, incompleta e imperfecta, lo que no tendré escrúpulo en admitir. Pero ¿podremos alguna vez esperar razonablemente mayor éxito en cualquier intento de esta naturaleza? O ¿podremos alguna vez concebir esperanzas de erigir un sistema cosmogónico, al abrigo de toda excepción, que no contenga circunstancias que entren en conflicto con nuestra limitada e imperfecta experiencia de la analogía con la naturaleza? Seguramente tu teoría no pretende tener esas ventajas, a pesar de que te has refugiado en el antropomorfismo, para mejor conservar la conformidad con la experiencia común. Pongámosla una vez más a prueba. En todas las instancias que hemos examinado, las ideas están copiadas de objetos reales y son, para expresarme en términos técnicos, típicas y no arquetípicas. Tú inviertes ese orden, y le concedes precedencia al pensamiento. En todas las instancias que hemos examinado, el pensamiento no tiene ninguna influencia sobre la materia, salvo cuando esa materia está

tan confundida con él, que tiene ella recíproca e igual influencia sobre él. Ningún animal puede mover nada de un modo inmediato a no ser los miembros de su propio cuerpo; y en verdad, la equivalencia de la acción y de la reacción parece ser una ley universal de la naturaleza; pero tu teoría implica una contradicción a esta experiencia. Estos ejemplos, y muchos otros que sería fácil acumular (particularmente la suposición de una mente o sistema pensante que fuera eterno, o en otras palabras, un animal ingenerable e inmortal), estos ejemplos, digo, pueden enseñarnos a todos nosotros la sobriedad en condenarnos mutuamente, y nos permiten ver que, así como no debe admitirse por una ligera analogía ningún sistema de esa especie, tampoco debe rechazarse ninguno en vista de alguna pequeña incongruencia. Pues tal es el inconveniente del que, con justicia, a nadie podemos declarar exento.

Es cosa admitida que todos los sistemas religiosos están sujetos a grandes e insuperables dificultades. A cada disputante le toca el triunfo mientras esté empeñado en la ofensiva y mientras se dedica a exponer los absurdos, las barbaridades y los asertos perniciosos de su antagonista. Pero todos juntos le preparan un triunfo completo al escéptico, quien dice que ningún sistema debe abrazarse, tratándose de asuntos como ésos, por la sencilla razón de que nunca debe asentirse a ningún absurdo, tratándose de un asunto cualquiera. Suspender totalmente el juicio es en esto nuestro único recurso razonable. Y si, entre los teólogos, como generalmente se observa, todos los ataques y ninguna de las defensas tienen éxito, ¿cuán completa no será la victoria de quien, respecto a la humanidad entera, conserva siempre la ofensiva, y a su vez carece de lugar fijo o ciudad de residencia que en todo tiempo y ocasión se vea obligado a defender?

Parte IX

Pero si tantas dificultades concurren en el argumento *a posteriori,* dijo Demea, ¿no será más conveniente que nos apeguemos

a ese argumento *a priori,* tan sencillo y sublime, que, por ofrecernos una demostración infalible, desecha desde el principio toda duda y dificultad? Además, por medio de ese argumento podemos probar la *infinitud* de los atributos divinos, que, me temo, no puede jamás determinarse de ninguna otra manera. Pues ¿cómo puede un efecto que, o bien es finito, o hasta donde sabemos, bien puede serlo; cómo puede, digo, probar una causa infinita? También la unidad de la naturaleza divina es de muy difícil deducción, si no es que imposible de un modo absoluto, partiendo de la simple contemplación de las obras de la naturaleza; ni tampoco la sola uniformidad del plan, suponiendo que se admita, sirve para darnos seguridades acerca de ese atributo. En cambio, el argumento *a priori*…

Parece que razonas, Demea, interrumpió Cleantes, como si esas ventajas y convenientes del argumento abstracto fuesen pruebas plenas de su consistencia. Pero, a mi parecer, primero procede determinar cuál es el argumento de esa especie que haces tuyo, y después trataremos de determinar el valor que hemos de concederle, juzgándolo en sí, mejor que por sus consecuencias útiles.

El argumento en que insistiría, replicó Demea, el más común y corriente. Todo lo que existe tiene necesariamente una causa o razón de su existencia, porque es absolutamente imposible que algo se produzca por sí mismo, o que sea la causa de su propio existir. Al remontarnos, pues, de los efectos a las causas, o continuamos en una sucesión infinita sin llegar a una última causa, o nos vemos obligados a recurrir, por fin, a alguna causa última, que *necesariamente* existe. Ahora bien, que la primera suposición es absurda, se prueba del siguiente modo. En la cadena o sucesión infinita de las causas y efectos, cada efecto individual se dice que existe por el poder y eficacia de la causa que antecede inmediatamente; pero a la cadena o sucesión eterna, tomada en conjunto, no hay nada que la determine o cause y, sin embargo, es

evidente que requiere una causa o razón, tanto como cualquier objeto particular que tiene su principio de existencia en el tiempo. Sigue siendo cuestión razonable saber por qué es precisamente esta sucesión particular de causas la que existe desde la eternidad, y no otra sucesión, o ninguna. Si no hay un ser necesariamente existente, toda suposición que pueda hacerse es igualmente posible; y es igualmente absurdo pensar que *nada* haya existido desde la eternidad, que pensar en esa sucesión de causas, que constituye el universo. ¿Qué fue, pues, lo que determinó que algo existiese en lugar de nada, y confiriese el ser a una posibilidad particular, con exclusión de las demás? *Causas externas,* se supone que no las hay; el *azar* es una palabra que carece de significado. ¿Fue, acaso, *nada*? Pero eso jamás puede producir algo. Debemos, por lo tanto, recurrir a un ser necesariamente existente, que lleve en sí la razón de su existencia, y que no pueda suponérsele no existente sin contradicción expresa. En consecuencia, hay un tal ser, es decir, hay una deidad.

No le dejaré a Filo, dijo Cleantes (aunque bien sé que oponer objeciones es su mayor gusto), señalar las fallas de ese razonamiento metafísico. Paréceme tan obvia su falta de fundamento, y al mismo tiempo de tan poca consecuencia para la causa de la verdadera piedad y religión, que me aventuraré, por mi cuenta, a mostrar su falacia.

Comenzaré por advertir que hay un absurdo evidente en la pretensión de demostrar una cuestión de hecho, o de probarla con argumentos *a priori*. Nada es demostrable, a no ser que lo contrario implique contradicción. Nada que sea concebible distintamente implica contradicción. Todo lo que podemos concebir como existente, podemos también concebirlo como inexistente. No hay, por lo tanto, ningún ser cuya inexistencia implique contradicción. En consecuencia, no hay ningún ser cuya existencia sea demostrable. Propongo este argumento como en-

teramente decisivo, y estoy dispuesto a que la controversia entera dependa de él.

Se pretende que la deidad es un ser necesariamente existente, y se trata de explicar esa necesidad de su existencia afirmando que, si conociéramos en su integridad su esencia o naturaleza, nos daríamos cuenta de que le es tan imposible no existir como que dos veces dos no sean cuatro. Mas es evidente que, mientras nuestras facultades permanezcan en el estado presente, eso jamás ocurrirá. En cambio, en todo tiempo nos será posible concebir la inexistencia de aquello que con anterioridad concebimos como existente, y jamás puede la mente ser constreñida por la necesidad de suponer que algún objeto siempre permanezca siendo; de la misma manera como es constreñida por la necesidad de concebir siempre que dos veces dos son cuatro. Así pues, las palabras *existencia necesaria* carecen de sentido, o, lo que es lo mismo, no tienen ninguno que sea congruente.

Pero además, ¿por qué no ha de ser el universo material ese ser necesariamente existente, según esta supuesta explicación de necesidad? No osamos afirmar que nos son conocidas todas las cualidades de la materia, y, hasta donde podemos determinar, quizá contenga algunas cualidades que, de sernos conocidas, harían que su inexistencia pareciese una tan gran contradicción como que dos veces dos sean cinco. Sólo sé de un argumento que se ha utilizado para probar que el mundo material no es el ser necesariamente existente, y es un argumento deducido de la contingencia, tanto de la materia, como de la forma del mundo. "Cualquier partícula de materia", se dice,[8] "puede ser *concebida* como aniquilable, y cualquier forma puede ser *concebida* como alterable. Por lo tanto, esa aniquilación o alteración no son imposibles." Empero, parece gran parcialidad no percibir que el mismo argumento alcanza también a la deidad, hasta donde nosotros la concebimos, y que, por lo menos, la mente puede imaginarla inexistente o sus atributos susceptibles de alteración. Ten-

drá que ser a causa de ciertas desconocidas e inconcebibles cualidades, por lo que su inexistencia se nos presente como imposible o sus atributos como inalterables. Y no hay razón ninguna para que esas cualidades no pertenezcan a la materia. Como son del todo desconocidas e inconcebibles, jamás podrá demostrarse que le son incompatibles.

Añádase a esto que, persiguiendo una eterna sucesión de objetos, parece absurdo preguntar por una causa general o un primer autor. ¿Cómo puede algo que existe desde la eternidad tener una causa, puesto que esa relación implic*a prioridad* en el tiempo y un comienzo de existencia?

Además, en una cadena como ésa, o sucesión de objetos, cada parte es causada por la que le antecede y causa la que le sucede. ¿Dónde, pues, está la dificultad? Pero tú dices que el todo requiere una causa. Contesto que la unificación de esas partes en un todo, como la unificación de varios distintos condados en un solo reino, o varios distintos miembros en un cuerpo, se lleva a cabo por un mero acto arbitrario de la mente, y nada tiene que ver con la naturaleza de las cosas. Si en un conjunto de veinte partículas de materia te muestro las causas particulares de cada una individualmente, me parecería muy falto de razón que después me preguntases por la causa de las veinte juntas. Queda ella suficientemente explicada al explicarse la causa de las partes.

Aun cuando las razones que has aducido, Cleantes, bien pueden excusarme, dijo Filo, de suscitar más dificultades, sin embargo, no puedo abstenerme de insistir en otro punto. Los aritméticos han observado que los productos del número nueve siempre componen o bien nueve o algún producto menor de nueve, cuando se suman las cifras de que dichos productos están formados. Así, de 18, 27, 36, que son productos de 9, obtienes 9 sumando 1 y 8, 2 y 7, 3 y 6. Así, 369 es también producto de 9, y si sumas 3, 6 y 9, obtienes 18, que es un producto menor de 9.[9] Para un observador superficial, tan maravillosa regularidad pue-

de admirarse como efecto o del azar o de un designio; pero un experto algebrista concluirá inmediatamente que se trata de una necesidad, y demostrará que no es sino el resultado de la naturaleza misma de esos números. Ahora pregunto ¿no es acaso posible que la economía entera del universo sea dirigida por una necesidad como aquélla, aun cuando no hay álgebra humana que pueda proporcionarnos la clave que solucione la dificultad? Y en lugar de admirar el orden de los seres naturales ¿no puede acontecer que, si nos fuera dable penetrar en la intimidad de la naturaleza de los cuerpos, podríamos ver con claridad la causa por la que es absolutamente imposible que admitan jamás otro dispositivo? ¡Pues, tan peligroso es introducir esta idea de la necesidad en la presente cuestión! ¡Tan naturalmente proporciona una inferencia diametralmente opuesta a la hipótesis religiosa!

Mas haciendo a un lado todas estas abstracciones, continuó Filo, y limitándonos a tópicos que nos son más familiares, me aventuraré añadiendo esta observación, a saber: que contadas veces resulta convincente el argumento *a priori,* salvo para las gentes dotadas de una cabeza metafísica, que se han habituado a los razonamientos abstractos, y que al caer en la cuenta, por las matemáticas, que frecuentemente la comprensión, a través de lo oscuro y a primera vista contradictorio, conduce a la verdad, han transferido esa manera de pensar a asuntos en donde no tiene cabida. Otras gentes, aun aquéllas dotadas de buen juicio y favorablemente inclinadas hacia la religión, perciben alguna falla en argumentos de esa especie, aun cuando, quizá, no puedan señalar claramente en qué consiste. Prueba cierta de que los hombres siempre han derivado y siempre derivarán su religiosidad de fuentes muy otras que no de esa especie de razonamientos.

Parte X

Yo también opino, lo confieso, replicó Demea, que en cierto modo cada hombre siente la verdad de la religión dentro de su pecho; y a causa de tener conciencia de su propia imbecilidad y

miseria, más bien que por cualquier razonamiento, se siente inclinado a buscar la protección de aquel ser de quien él y la naturaleza toda dependen. Tan colmados de ansiedad o de tedio están aún los mejores momentos de la vida, que el porvenir sigue siendo siempre el objeto de nuestros anhelos y temores. Constantemente miramos hacia el futuro, y procuramos por medio de la oración, del culto y sacrificio, apaciguar aquellos poderes ignotos que, por experiencia, sabemos que son tan capaces de afligirnos y oprimirnos. ¡Desdichadas criaturas que somos!; ¿qué recurso nos quedaría en medio de los incontables males de la vida, si no fuera porque la religión proporciona medios de reparación, y modos para apaciguar los temores que, sin cesar, nos agitan y atormentan?

Yo ciertamente estoy persuadido, dijo Filo, de que la mejor y en verdad única manera de atraer a todos a un debido sentir religioso, es por medio de la justa representación de la miseria y maldad de los hombres. Y para esa finalidad, más bien se requiere el talento de la elocuencia y viva imaginación, que el de razonar y argumentar. Pues ¿acaso es necesario probar lo que todos sienten dentro de sí mismos? Basta con hacérnoslo sentir, si es posible, de un modo más íntimo y más a lo vivo.

La gente, en verdad, replicó Demea, está suficientemente convencida de esta grande y melancólica verdad. Las miserias de la vida, la infelicidad del hombre, la general corrupción de nuestra naturaleza, el vacío goce de los placeres, riquezas y honores; todas estas frases hanse casi convertido en proverbiales en todos los idiomas. Y ¿quién puede poner duda a lo que afirman todos los hombres de su propio e inmediato sentir y experiencia?

En este punto, dijo Filo, los sabios están en perfecto acuerdo con el vulgo; y en las letras sagradas y profanas, el tópico de la miseria humana ha sido tratado reiteradamente con la elocuencia más patética que pueda inspirar el infortunio y la melancolía. Los poetas, que hablan por sentimiento y sin sistema, y cuyo tes-

timonio es por eso de mayor autoridad, abundan en imágenes de esa naturaleza. Desde Homero hasta el Dr. Young, toda la inspirada tribu ha reconocido que ninguna otra representación de las cosas cuadra mejor con el sentir y la observación de cada individuo.

En cuanto a autoridades, replicó Demea, no hay para qué buscarlas. Echa una mirada en torno a esta biblioteca de Cleantes. Me atreveré a afirmar que, con excepción de autores de ciencias particulares, tales como la química o la botánica, que no tienen ocasión de tratar de la vida humana, apenas habrá uno entre todos esos innumerables escritores a quien el sentimiento de la miseria humana no haya, en algún lugar u otro, arrancado alguna queja y su aceptación. Por lo menos, la probabilidad está enteramente a favor de ello, y ningún autor, por lo que yo recuerdo, ha sido tan extravagante como para negarlo.

En esto tendrás que disculparme, dijo Filo: Leibniz lo ha negado, y es quizá el primero[10] que se aventuró en tan temeraria y paradójica opinión. Por lo menos, fue el primero que la hizo esencial a su sistema filosófico.

Y por ser el primero, replicó Demea, ¿no pudo haber percibido su error? Pues, ¿acaso es asunto en que los filósofos puedan proponerse descubrir algo, especialmente en una fecha tan avanzada? Y ¿acaso puede cualquiera concebir esperanzas, simplemente por una denegación (puesto que el asunto apenas admite razonamiento), de acabar con el testimonio universal de la humanidad, fundado en el sentir y en la conciencia?

Y ¿por qué el hombre, agregó, ha de pretender ser la excepción del resto de los demás animales? El mundo entero, te lo aseguro, Filo, está execrado y corrompido. Una guerra perpetua está encendida entre todas las criaturas vivientes. La necesidad, el hambre, la indigencia, estimulan al fuerte y valeroso; el temor, la ansiedad, el terror, agitan al débil y enfermo. La primera en-

trada en la vida le da un sentimiento de angustia al recién nacido y a sus desdichados padres: la debilidad, la impotencia, la zozobra, acompañan a cada paso de esa vida, y, finalmente, ella termina en la agonía y en el horror.

Advierte también, dice Filo, los singulares artificios de la naturaleza, a fin de amargar la vida de todo ser viviente. Los más fuertes hacen presa en los más débiles y los tienen en perpetuo terror y ansiedad. Los más débiles también, a su vez, con frecuencia agobian a los más fuertes y los irritan y molestan sin descanso. Considera esa innumerable raza de los insectos que, o bien se crían sobre el cuerpo de cada animal, o bien, volando por todas partes, le clavan sus aguijones. Estos insectos tienen otros, aún más pequeños que ellos, que los atormentan, y así, a diestra y siniestra, enfrente y detrás, arriba y debajo, todo animal está rodeado de enemigos que sin cesar persiguen su ruina y destrucción.

Por lo contrario, es principalmente en esto, exclamó Filo, donde más aparentes son las máximas, uniformes y parejas, de la naturaleza. Es cierto que el hombre puede, por unión, vencer a todos sus enemigos *reales,* y convertirse en amo de todas las criaturas animales; pero ¿acaso no inventa enemigos *imaginarios,* los demonios de su fantasía, que lo persiguen con terrores supersticiosos y le marchitan todos los gustos de la vida? Su placer, según se imagina, se convierte a los ojos de los demonios en un crimen; su alimento y descanso, les dan motivo de resentimiento y de ofensa; su sueño mismo y sus ensueños, proporcionan nueva ocasión de angustiosos temores, y hasta la muerte, refugio de todo mal, no hace sino prometer el pavor de inacabables e innumerables pesares. El lobo no amenaza más al tímido rebaño, que la superstición al angustiado pecho de los miserables mortales.

Por otra parte, Demea, considera la sociedad misma, por la que vencemos a las fieras, nuestros enemigos naturales. ¿Cuántos nuevos enemigos no inventa? ¿A qué pesares y miserias no da lu-

gar? El hombre es el peor enemigo del hombre. La opresión, la injusticia, el desprecio, la contumelia, la violencia, la sedición, la guerra, la calumnia, la traición, el fraude, por todos estos medios los hombres se atormentan mutuamente, y prontos estarían a disolver esa sociedad que han formado, si no fuera por el temor a mayores males que necesariamente se seguirían de la disolución.

Pero aunque estos insultos externos, dijo Demea, de animales, de hombres, de los elementos todos, que nos hieren, del espantable catálogo de pesares, nada son en comparación con los que recibimos dentro de nosotros mismos, a causa de la desordenada condición de nuestra mente y nuestro cuerpo, ¿cuántos hay que yacen bajo el prolongado tormento de la enfermedad? Escucha la patética enumeración del gran poeta.

Interna piedra, úlcera, dolor cólico,
Demoniaco frenesí, melancólico abatimiento
y lunática demencia, languidez de atrofia,
Marasmo y devastadora pestilencia.
Horrenda era la agitación, hondos los gemidos: Desesperación
Curaba de los enfermos, atareadísima de lecho en lecho.
Y sobre ellos la triunfante Muerte su dardo
Agita, mas demora herir, aunque solicitada a menudo
Con juramentos, como el mayor bien y como postrera esperanza.[11]

Los desórdenes mentales, continuó Demea, aunque más ocultos, no por eso son, quizá, menos funestos y enfadosos. Remordimientos, vergüenza, angustia, rabia, desilusión, ansiedad, temor, desaliento, desesperación, ¿quién ha pasado su vida sin experimentar crueles incursiones de estos tormentos? ¿Cuántos hay a quienes apenas quedan otras sensaciones? El tráfago y la pobreza, tan de todos aborrecidos, son el destino cierto de la gran mayoría; y los pocos privilegiados, que gozan de holgura y opulencia, jamás alcanzan la satisfacción ni la verdadera felicidad. Los bienes de la vida, todos juntos, no harían un hombre muy feliz; pero todos los males juntos, sí que harían un desdichado, y casi cualquiera de éstos (y ¿quién puede verse al abrigo de todos?); no, a menudo la ausencia simple de un solo bien (y

¿quién puede poseerlos todos?), basta para hacer la vida intolerable.

Si un extraño viniese de pronto al mundo, le enseñaría como muestra de sus males un hospital pletórico de enfermedades, una prisión apiñada de malhechores y deudores, un campo de batalla regado de cadáveres, una flota luchando en el mar, una nación languideciendo bajo la tiranía, el hambre o la pestilencia. Para mostrarle el aspecto alegre de la vida y darle idea de sus placeres ¿dónde habría de conducirlo? ¿A un baile, a una ópera, a la corte? Con justicia podría pensar que tan sólo le mostraba una variedad de las desgracias e infortunios.

No es posible eludir tan evidentes muestras, dijo Filo, si no es por medio de apologías, que más agravan los cargos. ¿Por qué, pregunto, todos los hombres en todos los tiempos, hanse quejado sin cesar de las miserias de la vida?… Les falta justa razón, dice alguien: esas quejas provienen sólo de su descontentadiza, plañidera e impaciente disposición… Pero ¿puede encontrarse, replico, fundamento más cierto de nuestra miseria, que una tan desgraciada condición?

Mas, si realmente fuesen tan infelices como pretenden, dice mi antagonista ¿por qué permanecen en la vida?…

Insatisfechos con la vida, temerosos de la muerte.[12]

Tal es la cadena secreta, digo yo, que nos tiene atados. Continuamos nuestra existencia porque se nos aterroriza, no porque se nos soborne.

Se trata, insistiría, quizá, tan sólo de cierta falsa sensibilidad a que unos cuantos espíritus refinados acceden, y que ha extendido esas quejas a toda la especie humana.. Y ¿en qué consiste, pregunto, esa sensibilidad que culpas? ¿Acaso no es sino una mayor sensibilidad respecto a todos los placeres y dolores de la vida? Y si el hombre de temperamento delicado y refinado, por estar tanto más despierto que los demás, es por eso tanto más infeliz ¿qué juicio hemos de formarnos de la vida humana en general?

Que permanezca el hombre en reposo, dice nuestro adversario, y sentirán alivio. Son ellos los voluntarios artífices de su propia desgracia... ¡No! replico yo, síguese a su reposo una angustiosa languidez: la desilusión, la irritación, los cuidados, su actividad y su ambición.

Bien he podido observar en otros algo de lo que describes; replicó Cleantes; pero confieso que siento poco o nada de eso en mí mismo, y espero que no sea tan común como pretendes.

Si no sientes la miseria humana, exclamó Demea, mi enhorabuena por tan feliz singularidad. Otros, al parecer los más prósperos, no han tenido empacho en proclamar su querella en los acentos más melancólicos. Fijémonos en el grande, el afortunado emperador Carlos V, quien, cansado de la grandeza humana, renunció a todos sus dilatados dominios en manos de su hijo. En la última arenga que pronunció en esa memorable ocasión, públicamente admitió *que las mayores prosperidades de que disfrutó, habían andado tan mechadas con las adversidades, que verdaderamente podía decir jamás haber gozado de satisfacción o contentamiento*. Pero la vida de retiro en que buscó refugio ¿le acarreó, acaso, mayor felicidad? Si hemos de dar fe al relato de su hijo, se arrepintió el mismo día en que había renunciado.

La fortuna de Cicerón, que de tan humildes principios ascendió al mayor lustre y renombre; y sin embargo, ¿qué de lamentaciones tan patéticas, acerca de los males de la vida, no están contenidas en sus epístolas familiares, así como en sus disertaciones filosóficas? Y, de acuerdo con su propia experiencia, nos presenta a Catón, el grande, el afortunado Catón, protestando en su vejez que, si se le ofreciese una nueva vida, rechazaría la presente.

Pregúntate a ti mismo, pregunta a cualquiera de tus conocidos, si estarían dispuestos a vivir de nuevo los últimos diez o

veinte años de sus vidas. ¡No! pero los próximos veinte, dicen, serán mejores:

Y de las heces de la vida, esperan recibir
Lo que la primera alegre carrera dar no pudo.[13]

Y así, por fin, descubren (tal es la mayor de las miserias humanas: concilia hasta lo contradictorio) que se lamentan, a un tiempo, de la brevedad de la vida y de su vanidad y desgracia.

¿Y es posible, Cleantes, dijo Filo, que después de todas estas reflexiones, e infinitas más que podrían hacerse, puedas aún perseverar en tu antropomorfismo, y todavía afirmes que los atributos morales de la deidad, su justicia, benevolencia, piedad y rectitud, sean de la misma naturaleza que esas mismas virtudes en la criatura humana? Admitimos que su poder es infinito: todo lo que dispone se ejecuta; pero ni el hombre ni ningún otro animal es feliz; por lo tanto, no quiere su felicidad. Su sabiduría es infinita: jamás yerra en la elección de los medios para cualquier fin; pero el curso de la naturaleza no propende hacia la felicidad humana o animal; por lo tanto, no ha sido establecido para ese propósito. En la totalidad del haber del saber humano, no hay inferencias más ciertas e infalibles que éstas. ¿En qué, pues, se parecen su benevolencia y piedad a la benevolencia y piedad de los hombres?

Están aún por contestarse las antiguas preguntas de Epicuro.

¿Desea evitar el mal, pero es incapaz de hacerlo? entonces, es impotente. ¿Está capacitado, pero no lo desea? entonces, es malévolo. ¿Está deseoso, y tiene capacidad? entonces, ¿de dónde procede el mal?

Adscribes, Cleantes (y me parece que con justicia), un propósito e intención a la naturaleza. Pero ¿cuál es, te lo ruego, el objeto de ese singular artificio y mecanismo, de que son muestra todos los animales? Nada más la conservación de los individuos y la propagación de las especies. Tal parece que basta a su propósito, que esa escala de los seres se mantenga en el universo, sin

que cuide o importe la felicidad de los miembros de que se compone. Para este último fin no hay recursos; no hay mecanismos para el puro fin de dar placer o descanso; no hay acopio de puro goce y satisfacción; no hay complacencia, sin que vaya acompañada de alguna privación o necesidad. Por lo menos, los escasos fenómenos de esa clase vense contrapuestos por fenómenos contrarios de mucha mayor importancia.

Nuestro sentido de la música, de la armonía, y en general de toda belleza, nos proporciona satisfacción, sin que sea ella absolutamente necesaria para la conservación y propagación de la especie. Pero, por otra parte ¿qué dolores más agudos provienen de la gota, de los cálculos, de las jaquecas, de los dolores de muelas, del reumatismo, en que el daño al mecanismo animal es, o leve, o incurable? La alegría, la risa, las chanzas, los jugueteos, parecen ser satisfacciones gratuitas sin más finalidad; el tedio, la melancolía, el desagrado, la superstición, son aflicciones de la misma especie. Entonces ¿cómo se manifiesta la benevolencia divina, según el sentir de ustedes los antropomorfistas? Solamente nosotros los místicos, como fue tu gusto llamarnos, podemos dar razón de esta extraña mezcla de fenómenos, derivándola de atributos infinitamente perfectos, pero incomprensibles.

Pues qué, dijo Cleantes sonriendo, ¿por fin has revelado, Filo, tus verdaderas intenciones? Ciertamente tu prolongado acuerdo con Demea me sorprendió un poco; pero ahora descubro que durante todo ese tiempo emplazabas una oculta batería en mi contra. Y debo admitir que ahora has tropezado con un asunto digno de tu noble espíritu de oposición y controversia. Si te sales con la tuya, y demuestras que la humanidad es infeliz o corrompida, das al traste de una buena vez con toda religión. Pues, ¿qué objeto tiene establecer los atributos naturales de la deidad, si los morales siguen siendo dudosos e inciertos?

Te das por vencido fácilmente, replicó Demea, en presencia de opiniones las más inocentes y más generalmente recibidas,

aun entre las mismas gentes religiosas y devotas. Y nada sorprende tanto como encontrar que a un tema como es éste, de la maldad y de la miseria del hombre, se le acuse de nada menos que de ateísmo y de ser profano. Pues ¿acaso es que todos los teólogos y predicadores piadosos, que han ejercitado su retórica en asunto tan fértil, no han dado fácilmente solución a cualquier dificultad que ese tema suscita? Este mundo no es sino un punto, en comparación con el universo; esta vida, sólo un momento, en comparación con la eternidad. Los fenómenos malignos que aquí experimentamos, por lo tanto, encuentran su correctivo en otras regiones y en algún futuro periodo de la existencia. Y así, abriendo sus ojos los hombres para una más amplia visión de las cosas, descubrirán la completa trabazón de las leyes generales, y podrán rastrear, llenos de adoración, la benevolencia y rectitud de la deidad, a través de los laberintos y embrollos de su providencia.

¡No!, replicó Cleantes. ¡No! Suposiciones tan arbitrarias jamás pueden admitirse, contrarias como son a los hechos visibles e incontrovertibles. ¿De dónde ha de conocerse una causa, si no de sus efectos conocidos? ¿Cómo ha de probarse cualquier hipótesis, si no de los fenómenos aparentes? Fundar una hipótesis sobre otra es construir completamente en el aire, y a lo más que se llega por tales conjeturas y ficciones es a la determinación de la mera posibilidad de nuestra opinión; pero jamás podremos, con esos medios, establecer su realidad.

La única manera de sostener la benevolencia divina (y es lo que gustosamente quiero hacer) es negando de un modo absoluto la miseria y maldad del hombre. Tus descripciones son exageradas; tus puntos de vista melancólicos, en su mayoría ficticios; tus inferencias contrarias a los hechos y a la experiencia. La salud es más general que la enfermedad; el placer que el dolor; la alegría que la miseria. Y por una pena que tenemos, alcanzamos, si se computan, cien goces.

Admitiendo tu posición, replicó Filo, que sin embargo me parece muy dudosa, debes, al mismo tiempo, aceptar que, si el dolor es menos frecuente que el goce, es infinitamente más violento y duradero. Una hora de dolor pesa muchas veces más que un día, una semana, un mes de nuestros insípidos goces usuales. Y cuántos hay que pasan días, semanas y meses, en medio de los más agudos tormentos. El placer apenas en algunos casos llega hasta el éxtasis y arrobamiento, y en ninguno puede continuar cierto tiempo en su grado extremoso y de mayor altura. Los humores se evaporan; los nervios ceden; la estructura queda desordenada, y el goce pronto degenera en fatiga y malestar. Pero a menudo el dolor ¡Dios mío, cuán a menudo! se convierte en tortura y agonía, y mientras más se prolonga, más se convierte en verdadera agonía y tortura. Se agota la paciencia, el valor se consume, la melancolía se posesiona de uno, y nada da fin a nuestra miseria sino la desaparición de su causa, o ese otro acontecimiento, único alivio de todo mal, pero que, por nuestra natural falta de juicio, consideramos con mayor horror y consternación.

Pero, para no insistir en estos tópicos, continuó Filo, aunque tan obvios, ciertos y pertinentes, me veo obligado a tomarme la libertad de amonestarte, Cleantes, porque has colocado esta controversia en un trance peligrosísimo y, sin darte cuenta, introduces un completo escepticismo en los artículos más esenciales de la teología natural y revelada. ¡Qué! ¡Carecemos de método para determinar una justa fundamentación de la religión, a no ser que admitamos la felicidad de la vida humana, y sostengamos que la continuación de esta vida, con todos sus actuales pesares, enfermedades, molestias y locuras, sea preferible y aun deseable! Pero esto es contrario al sentir y experiencia de todos; contrario, pues, a una autoridad tan firme que nada puede trastornarla. No hay pruebas decisivas que puedan aducirse contra esa autoridad, ni es posible tampoco que hagas el cómputo, el cálculo y la comparación de todos los dolores y todos los goces en la vida de to-

dos los hombres y todos los animales, y así, al apoyar el sistema religioso entero en un solo punto que, por su misma naturaleza, debe por siempre permanecer incierto, tácitamente confiesas que el sistema es igualmente incierto.

Pero concediendo lo que jamás será creído, o por lo menos, lo que jamás podrás demostrar, que la felicidad animal en esta vida, o por lo menos, la humana, excede a su infelicidad, aún no habrás logrado nada, pues no es eso, en modo alguno, lo que esperamos del poder infinito, de la infinita sabiduría y de la infinita bondad. ¿Por qué hay miseria en el mundo? Seguramente no será por casualidad. Debe, pues, haber una causa. ¿Será que proviene de un propósito de la deidad? Pero la deidad es benévola, en grado de perfección. ¿Será que es a pesar de sus propósitos? Pero es todopoderosa. Nada puede arruinar la firmeza de este razonamiento, tan breve, tan claro, tan decisivo, salvo que afirmemos que estos asuntos exceden toda humana capacidad y que nuestros patrones usuales, para medir la verdad y la falsedad, no les son aplicables. Y esto es algo sobre lo que he venido insistiendo a lo largo de la conversación, pero que tú, desde el principio, has rechazado con desprecio e indignación.

Pero me contentaré con retirarme voluntariamente de este atrincheramiento, pues niego que puedas obligarme a ello. Admitiré que el dolor y miseria del hombre sea *compatible* con el poder infinito y bondad de la deidad, aun en el sentido que concedes a estos atributos. ¿En qué adelantas con todas estas concesiones? La simple compatibilidad no basta. Estás obligado a *probar* esos puros, simples e ingobernables atributos, partiendo de los presentes, compuestos y confusos fenómenos, y sólo de ellos. ¡Empresa bien difícil! Aun en el caso de que los fenómenos fuesen todo lo puros y simples que fuera de desear, sin embargo, siendo finitos, no servirían para ese propósito. ¡Cuánto más, siendo tan chillones y discordantes!

Aquí, Cleantes, me encuentro cómodamente instalado en mi argumento. Aquí triunfo. Antes, cuando disputamos acerca de los atributos naturales de la inteligencia y del designio, hube de echar mano de toda mi sutileza escéptica y metafísica para eludirte. En muchos aspectos del universo y de sus partes, especialmente éstas, la belleza y ajuste de las causas finales nos deslumbran con una fuerza tan irresistible que todas las objeciones parecen (y eso creo que en realidad son) simples sutilezas y sofismas. Y no podemos entonces imaginar cómo fue posible que hiciéramos aprecio de alguna de ellas. Pero no hay un solo aspecto de la vida humana, ni de la condición del hombre, del cual, sin cometer la mayor violencia, podamos inferir los atributos morales, ni conocer esa infinita benevolencia aunada a ese infinito poder e infinita sabiduría, los que únicamente podremos descubrir con los ojos de la fe. Ahora te corresponde a ti tirar del trabajoso remo, y defender tus filosóficas sutilezas contra los dictados de la pura razón y de la experiencia.

Parte XI

No me da escrúpulo admitir, dijo Cleantes, que me he visto inclinado a sospechar que la frecuente repetición de la palabra *infinito,* con que tropezamos en todos los escritores teológicos, más sabe a panegírico que a filosofía, y que cualquier propósito de razonamiento, y aun de religión, sería mejor servido si nos conformáramos con expresiones más precisas y más moderadas. Los términos *admirable, excelente, superlativo, grande, sabio* y *santo* impresionan suficientemente la imaginación de los hombres; y todo lo que exceda, aparte de que conduce al absurdo, carece de influencia sobre los afectos y sentimientos. Así, si en el caso presente abandonamos toda analogía humana, como parece ser tu intención, Demea, mucho temo que abandonemos toda religión, y nos quedemos sin concepto alguno del grandioso objeto de nuestra adoración. Si conservamos la analogía humana, nos será siempre imposible conciliar cualesquier ingredientes de maldad

en el universo, con los atributos infinitos, y mucho menos podremos demostrar éstos deduciéndolos de aquéllos. Pero suponiendo que el autor de la naturaleza sea finito en su perfección, aunque excedente en mucho a lo humano, puede entonces darse satisfactoria razón de la maldad natural y moral, y todo fenómeno indócil podrá también explicarse y ajustarse. Así será posible entonces elegir un mal menor, para evitar otro mayor; someterse a inconvenientes, para alcanzar un fin deseable, y, en una palabra, la benevolencia, dirigida por la sabiduría y limitada por la necesidad, podrá producir justo un mundo como el presente. De ti, Filo, que tan expedito eres para iniciar puntos de vista, meditaciones y analogías, escucharía gustosamente por extenso y sin interrupción, tu opinión sobre esta nueva teoría, y si es merecedora de nuestra atención, podremos después, con tiempo, reducirla a forma.

Mi sentir, replicó Filo, no es como para que se haga un misterio, y, por lo tanto, sin ceremonias, expondré lo que se me ocurre acerca de este asunto. Debemos admitir, me parece, que si a una muy limitada inteligencia, a quien vamos a suponer completamente desconocedora del universo, le asegurásemos que éste es el producto de un ser muy bondadoso, sabio y poderoso, y además infinito, ella, por sus conjeturas, se formaría de *antemano* una noción distinta del universo que la que por *experiencia* tenemos. Tampoco podría jamás imaginar, partiendo sólo de los atributos de la causa que le ha sido noticiada, que el efecto estuviera tan lleno de vicio, miseria y desorden, como se le presenta en su propia vida. Supongamos ahora que esa persona fuese traída al mundo convencida de ser ella obra de un tan sublime y benévolo ser. Quizá le causase sorpresa la desilusión; pero no por eso se retractaría de su antigua creencia, si ésta estuviese fundada en algún argumento más o menos viable, pues una tan limitada inteligencia percibiría su propia ceguera e ignorancia, y admitiría que puede haber múltiples soluciones a esos fenómenos, los que

por siempre escaparán a su comprensión. Pero supongamos, y éste es el verdadero caso en cuanto al hombre, que esa criatura no está de antemano convencida de la existencia de una inteligencia suprema, benévola y poderosa, sino que está en libertad de colegir esa creencia, en vista de la apariencia de las cosas. Esto cambia por completo el caso, porque jamás podrá encontrar razones para llegar a una conclusión semejante. Bien puede estar plenamente convencida de los estrechos límites de su entendimiento; pero esto en nada la ayudará para inferir acerca de la bondad de los poderes superiores, puesto que deberá hacer la inferencia partiendo de lo que conoce, no de lo que ignora. Mientras más exageramos su debilidad e ignorancia, más desconfiada la tornamos acerca de sí misma, y la hacemos más sospechosa de que tales asuntos están más allá del alcance de sus facultades. Estamos obligados, pues, a raciocinar con ella a base de los fenómenos conocidos y a desechar toda suposición o conjetura arbitraria.

Si fuera a mostrarnos una casa o palacio, donde no hubiera ni un solo sitio cómodo o agradable; donde las ventanas, puertas, hogares, pasadizos, escaleras y la economía entera del edificio fuese causa de ruido, confusión, fatiga, oscuridad y de extremosidad de calor y frío, con toda seguridad culparíais al plan, sin más averiguación. Inútilmente el arquitecto haría gala de agudeza, demostrando que si tal puerta o tal ventana fuesen alteradas, se seguirían mayores males. Es posible que lo que dijere fuese estrictamente cierto: el cambio de un detalle, mientras el resto del edificio permanezca inalterado, sólo podrá servir para agravar los inconvenientes. Pero aún se insistiría en que si el arquitecto hubiera tenido destreza y buenas intenciones, habría proyectado un plano de conjunto y ajustado las distintas partes de tal modo que se habrían remediado todos o los más de esos inconvenientes. Su ignorancia, o hasta la vuestra, respecto a un plano semejante, jamás serviría para convenceros de que es imposible. Encontrando

muchos inconvenientes y deformidades en el edificio, siempre, sin entrar en detalles, se condenaría al arquitecto.

En suma, repito la pregunta ¿el mundo, considerado en general y tal como se nos presenta en esta vida, es, acaso, distinto de lo que un hombre o un semejante ser limitado, podría esperar de antemano de una muy poderosa, sabia y benevolente deidad? Prejuicio bien singular será afirmar lo contrario. Y de aquí concluyo que, por más compatible que sea el mundo, admitiendo ciertas suposiciones y conjeturas, con la idea de una deidad semejante, jamás podrá proporcionarnos base para inferir acerca de su existencia. No es la compatibilidad la que se niega de un modo absoluto; sólo la inferencia. Las conjeturas, especialmente cuando se excluye la infinitud de los atributos divinos, quizá basten para probar compatibilidad; pero jamás podrán servir de fundamento de esa inferencia.

Al parecer, cuatro son las circunstancias de donde dependen todos o la mayoría de los males que afligen a las criaturas sensibles; y no es imposible que todas esas circunstancias sean necesarias e inevitables. Sabemos tan poco cuando se trata de algo más allá de lo usual de la vida y hasta en esto, que, tocante a la economía del universo, no hay conjetura, por más disparatada, que no puede ser acertada, ni cualquiera, por más plausible, que no pueda ser errónea. Lo que le corresponde al entendimiento humano en esta profunda ignorancia y oscuridad, es ser escéptico, o por lo menos cauto, y resistirse a admitir toda hipótesis, y con mejor razón cualquiera que no venga apoyada por alguna apariencia de probabilidad. Ahora bien, afirmo que tal es lo que acontece en relación con todas las causas del mal y con las circunstancias de que depende. Ninguna de ellas se le presentan a la razón humana, ni en menor grado, como necesarias o inevitables; ni podemos suponerlas que lo sean, sin la mayor licencia de nuestra imaginación.

La *primera* circunstancia que introduce el mal, es esa disposición o economía de la vida animal, por la que el dolor, así como el placer, están destinados a excitar la acción de todas las criaturas, tornándolas alertas en la gran empresa de la propia conservación. Ahora bien, al entendimiento humano, sólo el placer, en sus diversos grados, le parece suficiente para ese fin. Todos los animales bien pudieran estar en un constante estado de goce, y con ocasión de verse urgidos por cualquiera de las necesidades naturales, tales como la sed, el hambre y la fatiga, en lugar de dolor, podrían experimentar una disminución del placer, con lo que estarían instigados a buscar el objeto necesario a su sustento. El hombre persigue el placer tan ahincadamente como rehúye el dolor; debió, pues, por lo menos, haber sido constituido de ese modo. Parece, por lo tanto, perfectamente posible la continuación del negocio de vivir, sin que intervenga para nada el dolor. ¿A qué se debe, entonces, que los animales sean susceptibles de semejante sensación? Si los animales pueden verse libres de ella durante una hora, bien podían gozar una exención perpetua; y requirió una traza tan especial de sus órganos para producir esa sensación, como para dotarlos de vista, oído o cualquiera otro de los sentidos. ¿Conjeturaremos que tal dispositivo fue necesario, sin que haya ninguna apariencia de razón? ¿Y edificaremos sobre esa conjetura como si fuese la verdad más cierta?

Pero la capacidad para el dolor no produciría por sí sola el dolor, si no fuera por la *segunda* circunstancia, a saber: la dirección del mundo por reglas generales; y esto, en modo alguno parece que sea necesario a un ser muy perfecto. Es cierto que, si todo dependiese de actos volitivos particulares, el curso de la naturaleza se vería perpetuamente interrumpido, y el hombre no podría emplear su razón en la conducta de su vida. Pero ¿no podría remediarse este inconveniente por otros actos volitivos particulares? En suma ¿no podría la deidad exterminar todo el mal, do-

quiera que se hallare, y producir todo el bien, sin previas preparaciones o largos procesos de causas y efectos?

Además, debemos considerar que, según la actual economía del mundo, aunque se supone que el curso de la naturaleza es regular, sin embargo, a nosotros no se nos presenta como tal, y multitud de acontecimientos son inciertos y muchos defraudan nuestras esperanzas. La salud y la enfermedad, el tiempo sereno o tempestuoso, y una infinidad más de otros accidentes, cuyas causas son desconocidas y variables, tienen gran influencia, tanto sobre la suerte de los individuos particulares, como sobre la prosperidad de las sociedades; y en verdad, toda la vida humana depende de tales accidentes. Por lo tanto, un ser sabedor de todos los secretos resortes del universo, podría fácilmente, por actos volitivos particulares, dirigir todos esos accidentes para bien de la humanidad, haciendo a todo el mundo feliz, sin descubrirse en ninguna de sus operaciones. Una flota cuya finalidad fuese saludable a la sociedad, encontraría siempre vientos favorables; los príncipes buenos gozarían de salud y larga vida; las personas nacidas para ejercer el poder y la autoridad, serían de buena índole y de virtuosa disposición. Unos cuantos acontecimientos como éstos, dirigidos con regularidad y sabiamente, cambiarían al mundo, y sin embargo, no parece que alterarían en nada el curso de la naturaleza ni sembrarían desconcierto en la conducta humana, como en la actual economía de las cosas, donde son secretas las causas, y variables y complejas. Algunos pequeños retoques en el cerebro de Calígula, durante su infancia, hubieran podido convertirlo en un Trajano; una ola más alta que hubiera sepultado a César y a su destino en el fondo del océano, pudo haber devuelto la libertad a gran parte de la humanidad. Es posible que haya, hasta donde sabemos, buenos motivos para que la Providencia no intervenga de ese modo; pero los desconocemos, y aunque la simple suposición de que tales razones existen pueda ser suficiente para *salvar* la conclusión relativa a los atributos di-

vinos, sin embargo, no puede nunca, ciertamente, ser suficiente para *establecer* esa conclusión.

Si todo en el universo es dirigido por leyes generales, y si los animales son susceptibles al dolor, apenas parece posible que no surja algún mal de las distintas conmociones de la materia y de los distintos encuentros y oposiciones de las leyes generales. Pero ese mal sería extraordinariamente raro, si no fuera por la *tercera* circunstancia, que me propongo mencionar, a saber: la gran frugalidad con que se encuentran distribuidas todas las potestades y facultades en cada ser particular. Tan bien ajustados están los órganos y capacidades de todos los animales, y tan adecuados a su propia conservación que, hasta donde alcanza la historia o tradición, no hay ejemplo de una sola especie que se haya extinguido en el universo. Todo animal tiene las necesarias facultades, pero le han sido otorgadas con tan escrupulosa economía, que toda disminución sensible acarrea forzosamente su destrucción. Dondequiera que hay aumento de un poder, hay una supresión proporcional de los otros. Los animales que sobresalen por la velocidad, son defectuosos, por lo general, en la fuerza. Aquellos que poseen ambas, o bien son imperfectos en alguno de los sentidos, o bien se ven oprimidos por las necesidades más insaciables. La especie humana, cuya principal excelencia es la razón y la sagacidad, es, de todas, la más necesitada y la más defectuosa en ventajas corporales: carece de vestido, de armas, de alimento, de albergue, de todas las comodidades de la vida, salvo por lo que debe a su propia habilidad e industria. En una palabra, parece que la naturaleza ha calculado con exactitud las necesidades de sus criaturas y, como un *amo severo,* les ha proporcionado escasamente más poder y dotación de lo que es estrictamente necesario para atender a sus necesidades. Un *padre indulgente* habría conferido amplio repuesto a fin de proveer para el caso de cualquier accidente y para asegurar la felicidad y bienestar de la criatura, en la más desgraciada concurrencia de circunstancias. Todos los cami-

nos de la vida no estarían tan cercados de precipicios, de tal modo que la menor diversión del verdadero sendero, sea por error, sea por necesidad, forzosamente nos sumerge en ruina y miseria. Alguna reserva, algún acopio debió haberse establecido para asegurar la felicidad, y también las facultades y las necesidades debieron estar ajustadas con una economía menos rígida. El autor de la naturaleza es inconcebiblemente poderoso; se supone que su fuerza es grande, si no del todo inexhausta, y no hay razón alguna, hasta donde podemos juzgar, para que hubiere observado tan estricta frugalidad en su proceder con sus criaturas. Mejor habría sido, si su poder es muy limitado, crear menor número de animales y haberlos dotado con mayores facultades para su felicidad y conservación. No estimamos como prudente al constructor que emprende una obra que requiera mayores medios que aquellos con los que cuenta para llevarlo a término.

Para poner fin a la mayoría de los males que aquejan la vida del hombre, no exijo que se le den las alas del águila, la ligereza del ciervo, la fuerza del buey, las garras del león, las corazas del cocodrilo o del rinoceronte; ni menos pido la sagacidad de un ángel o de un querubín. Me conformo con un aumento en sólo una de las potestades o facultades de su alma. Que esté mejor dotado de mayor tendencia para la industria y el trabajo; mayor vigor de inventiva y actividad mentales; más constante inclinación hacia los negocios y la aplicación. Que la especie entera posea naturalmente una diligencia igual a aquella que muchos individuos alcanzan por medio del hábito y de la reflexión, y las consecuencias más benéficas, sin mezcla de mal, serán el inmediato y necesario resultado de esa dote. Casi todos los daños morales, así como los naturales de la vida humana, surgen de la ociosidad, y si constitutivamente nuestra especie estuviese exenta de este vicio o enfermedad, el cultivo perfecto de la tierra, el mejoramiento de las artes y manufacturas, el cumplimiento exacto de todo empleo y obligación, seguiríanse inmediatamente, y el hombre

lograría, de una buena vez, con gran plenitud, ese estado social que tan imperfectamente se alcanza aun con el gobierno mejor ordenado. Pero como la industria es un poder, de todos el más valioso, parece que la naturaleza esté empeñada, según es su costumbre, en otorgarlo al hombre con mano parca, y más inclinada a castigarlo severamente por la omisión, que a premiarlo por lo que realiza. De tal manera lo ha constituido, que sólo la necesidad más apremiante lo obliga a trabajar, y utiliza todas las demás necesidades para superar, por lo menos en parte, la falta de diligencia, y para dotarlo de cierta participación en una facultad, de la que le ha parecido natural despojarlo. En esto, nuestras peticiones pueden ser muy humildes, y por eso tanto más razonables. Si exigiésemos estar dotados de una superior penetración y juicio; de un más delicado gusto para la belleza; de una más fina sensibilidad hacia la benevolencia y la amistad, podría decírsenos que intentamos, impíos, trastornar el orden de la naturaleza; que procuramos exaltar nuestro ser a un rango superior; que las gracias que pedimos, no siendo propias a nuestro estado y condición, solamente nos resultarían perniciosas. Pero es duro, me atrevo a repetirlo, es duro, que estando colocados en un mundo tan pletórico de menesteres y necesidades; en que casi todos los seres y elementos son, o nuestros enemigos, o nos rehúsan su ayuda, tengamos también que luchar contra nuestro propio carácter, y al mismo tiempo vernos privados de esa facultad, única que puede defendernos de estos múltiples males.

La *cuarta* circunstancia, de donde procede la miseria y mal del universo, es la falta de precisión en las operaciones de todos los resortes y principios de la gran máquina de la naturaleza. Debemos admitir que pocas son las partes del universo que al parecer no sirven ningún propósito, y cuya remoción no produciría un defecto y desorden sensibles en el todo. Las partes dependen las unas de las otras; no es posible tocar alguna sin que en grado mayor o menor afecte a las demás; pero, al mismo tiempo, debe ad-

vertirse que ninguna de estas partes o principios, todo lo útiles que se quiera, están ajustadas tan cuidadosamente que permanezcan precisamente dentro de los límites en que su utilidad consiste, sino que todos pueden, en cualquier momento, irse a algún extremo. Podría uno imaginar que esta grandiosa fábrica no había recibido los últimos toques de su hacedor, tan inacabadas son sus partes y tan burdos los rasgos con que se ha ejecutado. Así, los vientos son necesarios para acarrear los vapores por la superficie de la tierra, y para auxiliar al hombre en la navegación, pero ¿con cuánta frecuencia, levantándose en tempestades y huracanes, se vuelven perniciosos? La lluvia es necesaria para alimentar las plantas y animales de la tierra, pero ¿con cuánta frecuencia es escasa?, ¿con cuánta frecuencia excesiva? El calor es indispensable a toda vida y vegetación, pero no siempre se da en la debida proporción. De la mezcla de secreción de los humores y jugos del cuerpo, depende la salud y prosperidad del animal, pero las partes no ejecutan con regularidad las funciones que les son propias. ¿Qué hay de mayor utilidad que todas las pasiones del espíritu, la ambición, la vanidad, el amor, la ira? Pero ¿cuán frecuentemente traspasan sus límites y causan las mayores convulsiones sociales? Nada hay que sea de provecho en el universo, que con frecuencia no se torne pernicioso, por exceso o por defecto; ni tampoco ha cuidado la naturaleza con la precisión debida contra todo posible desorden o confusión. La irregularidad no llega, quizás, a tanto como para destruir la especie; pero con frecuencia basta para sumir al individuo en la ruina y la miseria.

De la concurrencia, pues, de estas cuatro circunstancias depende todo, o casi todo, el mal natural. De ser todas las criaturas vivientes incapaces de sentir dolor, o de estar el mundo gobernado por actos volitivos particulares, el mal jamás habría penetrado en el universo. Y de haber estado dotados los animales con un amplio acopio de poderes y facultades, mayores de lo que las estrictas necesidades requieren, o de haber estado estructurados

con precisión los distintos resortes y principios del universo, de tal manera que conservasen siempre el justo temple y medida, bien poco sería el mal que habría en comparación con el que ahora experimentamos. ¿Qué debemos, pues, decir en este trance? ¿Diremos que esas circunstancias son innecesarias, y que fácilmente pudieron haber sido alteradas en el plan del universo? Esta decisión parece ser demasiado presuntuosa para criaturas tan ciegas e ignorantes. Seamos más modestos en nuestras conclusiones. Admitamos que si la bondad de la deidad (quiero decir, una bondad como la humana) pudiese establecerse por algún tolerable razonamiento *a priori*, estos fenómenos, por más indóciles que fuesen, no bastarían para trastornar ese principio, sino que, por algún medio desconocido, podrían fácilmente reconciliarse con él. Pero también digamos que, como aquella bondad no puede establecerse con antelación, sino que ha de inferirse de los fenómenos, no puede existir fundamento para dicha inferencia mientras subsistan tantos males en el universo, y mientras esos males pudieron tan fácilmente ser remediados, hasta donde al humano entendimiento le es permisible entender sobre estos asuntos. Soy suficientemente escéptico para conceder que las malas apariencias, pese a todos mis argumentos, pueden compadecerse con atributos semejantes a los que se suponen; pero seguramente jamás podrán servir para demostrar esos atributos. Tal conclusión no resulta del escepticismo, sino que es la obligada, en vista de los fenómenos y de nuestra confianza en los razonamientos que deducimos de esos fenómenos.

Echa una mirada en torno al universo. ¡Qué profusión inmensa de seres, animados y orgánicos, sensibles y activos! Admiras esta prodigiosa variedad y fecundidad. Pero examina más de cerca estas vivientes existencias, únicas entre todos los seres que merece la pena considerar. ¡Cuán hostiles y destructivas son entre sí! ¡Cuán insuficientes, todos, para su propia felicidad! ¡Cuán despreciables u odiosos para el espectador! Todo sugiere la idea

de una naturaleza ciega, impregnada de un gran principio vivificante que se derrama de su regazo, sin discernimiento ni cuidado maternal. ¡Su progenie contrahecha y abortiva!

Aquí cuadra el sistema maniqueo como adecuada hipótesis para resolver la dificultad, y sin duda es, en cierto sentido, muy enjundioso y tiene mayor probabilidad que las hipótesis usuales, pues proporciona plausible explicación de esa extraña mezcla de bien y de mal que aparece en la vida. Mas, si por otra parte consideramos la perfecta unidad y el acuerdo entre las partes del universo, no lo descubriremos en los signos de la lucha entre un ser malévolo y el benévolo. Ciertamente existe una oposición de dolor y placer en las sensaciones de las criaturas sensibles; pero ¿acaso no todas las operaciones de la naturaleza se llevan a cabo en virtud de una oposición de principios, de calor y frío, humedad y sequedad, ligereza y pesantez? La verdadera conclusión es que la fuente original de todas las cosas es completamente indiferente a todos esos principios, y tan poco le importa el bien sobre el mal, como el calor sobre el frío, o la sequía sobre la humedad, o la ligereza sobre la pesantez.

Puédense formular cuatro hipótesis relativas a las primeras causas del universo: que están dotadas de bondad perfecta; que son perfectamente malignas; que son contrarias y tienen tanto la bondad como la malignidad; que carecen de una y otra. Los fenómenos compuestos jamás pueden demostrar los dos primeros principios, que son simples. La uniformidad y firmeza de las leyes generales parecen oponerse al tercero. El cuarto, por lo tanto, parece ser, por mucho, el preferible.

Lo que he dicho relativo a la maldad natural aplícase a la moral, con poca o ninguna variación, e igual carencia de razón tenemos para inferir que la rectitud del Ser Supremo asemeja la rectitud humana, que su benevolencia se asemeja a la humana. ¡Qué digo! es de pensarse que aún hay mayor causa para excluirlo de los sentimientos morales tal como los experimentamos,

pues la maldad moral, según opinan muchos, predomina en mayor grado sobre la bondad moral, que lo que la maldad natural sobre la bondad natural.

Pero aun suponiendo que no se conceda esto, y aun cuando la virtud que pueda tener la humanidad sea reconocida como muy superior a sus vicios; sin embargo, mientras subsista algún vicio en el universo, muy perplejos deberéis estar, vosotros los antropomorfistas, para dar la razón de su existencia. Debéis asignarle una causa, y a esa causa otra; debéis, o bien continuar la progresión *in infinitum,* o bien descansar en aquel principio original, que es causa última de todas las cosas…

¡Deténte!, ¡deténte! exclamó Demea. ¿Adónde te lleva tan apresuradamente tu imaginación? Me uní en alianza contigo a fin de demostrar la incomprensible naturaleza del divino ser, y para refutar los principios de Cleantes, quien quisiera medir todo por regla y patrón humanos. Pero ahora veo que has ido a dar a todos los tópicos de los más grandes libertinos e infelices, y traicionas esa santa causa que al parecer habías abrazado. ¿Eres, pues, en secreto, un enemigo más peligroso que el mismo Cleantes?

¿Y hasta ahora no te das cuenta? replicó Cleantes. Créeme, Demea, tu amigo Filo, desde el principio, se ha estado divirtiendo a costa nuestra, y necesario es confesar que la poco juiciosa manera de razonar de nuestra vulgar teología, no le ha brindado sino justa ocasión para el ridículo. La completa fragilidad de la razón humana, la absoluta incomprensibilidad de la naturaleza divina, la grande y universal miseria y aun mayor maldad de los hombres; todos son temas difíciles, en verdad, para que con tanto cariño los abriguen los teólogos y doctores ortodoxos. En épocas de estupidez e ignorancia, ciertamente, pueden abrazarse sin peligro tales principios, y quizá no haya mejor modo de ver las cosas para fomentar la superstición, que aquel que da pábulo a la ciega admiración, a la desconfianza y a la melancolía de los hombres. Pero hoy en día…

No censures tanto, interpuso Filo, la ignorancia de estos reverendos señores. Bien saben cambiar de estilo y ponerse a tono con las épocas. Antes, uno de los tópicos teológicos más populares era sostener la vanidad y miseria de la vida humana, y exagerar todos los males y pesares que son incidentales en los hombres. Pero a últimas fechas, los teólogos, según vemos, ya empiezan a retractar esa posición, y a sostener, aunque con cierta vacilación, que son más los bienes que los males, más los placeres que las penas, aun en esta vida. Cuando la religión dependía completamente de los temperamentos y de la educación, se creía conveniente fomentar la melancolía, pues, ciertamente, nunca recurre el hombre con más prontitud a los poderes superiores que cuando está en esa disposición. Pero como los hombres ya han aprendido a formular principios y sacar consecuencias, se hace necesario emplazar nuevamente las baterías y utilizar aquellos argumentos que, por lo menos, presenten cierta resistencia al escrutinio y examen. Es el mismo cambio (y por las mismas causas) que el que advertí antes en relación con el escepticismo.

Y así fue como Filo llevó hasta el fin su espíritu de oposición y su censura a las opiniones establecidas. Empero pude advertir que nada gustó a Demea la parte final de su disertación, y poco después, con este o aquel pretexto, tomó la ocasión para despedirse.

Parte XII

Después de la partida de Demea, Cleantes y Filo continuaron la conversación de la siguiente manera: a nuestro amigo, me temo, dijo Cleantes, pocas ganas le quedarán de resucitar este tópico mientras tú estés presente, y a decirte verdad, Filo, más me agradaría razonar separadamente con vosotros, sobre asunto tan sublime e interesante. Tu espíritu de controversia, junto con tu aversión por toda superstición vulgar, te llevan a singulares extremos, cuando te encuentras comprometido en un argumento,

y nada hay, por más sagrado y venerable que sea, aun a tus propios ojos, que no sacrifiques en semejante ocasión.

Debo confesar, replicó Filo, que en materia de religión natural soy menos cauto que en cualquier otra, tanto porque sé que nunca lograré por ese lado corromper los principios de ningún hombre de sentido común, como porque nadie, estoy seguro, a cuyos ojos aparezca yo como hombre de sentido común, podrá jamás equivocar mis intenciones. Tú, en particular, Cleantes, con quien vivo en intimidad sin reservas, bien sabes que, a pesar de la libertad de mis palabras y mi amor por argumentos extraños, nadie hay que tenga más que yo tan hondamente grabado en su espíritu el sentimiento religioso o que rinda culto más profundo al ser divino, tal como se revela a la razón, en la inexplicable traza y artificio de la naturaleza. Un propósito, una intención, un designio es patente en todas partes para el más descuidado y más estúpido de los pensadores; y nadie puede estar tan obcecado en algún absurdo sistema que siempre lo rechace. *Que la naturaleza no hace nada en vano,* es una máxima establecida para todas las escuelas; sacada de la simple contemplación de las obras de la naturaleza, sin que medien propósitos religiosos, y, partiendo de una firme convicción de su veracidad, un anatomista que hubiese observado un órgano o canal, jamás quedaría satisfecho hasta que hubiera descubierto también la utilidad y finalidad. Uno de los grandes fundamentos del sistema de Copérnico es la máxima *que la naturaleza obra por los métodos más sencillos, y elige los medios más adecuados para cualquier fin;* y con frecuencia los astrónomos, sin pensar en ello, asientan este recio fundamento de la piedad y religión. Lo mismo puede observarse en otros campos de la filosofía, y de este modo, todas las ciencias nos conducen insensiblemente a reconocer un primer e inteligente autor; y su autoridad es a menudo tanto más grande, cuanto que no profesan directamente tal intención.

¡Con cuánto gusto escucho disertar a Galeno sobre la estructura del cuerpo humano! La anatomía de un hombre, dice,[14] descubre cerca de 600 músculos distintos, y quienquiera que los estudie cuidadosamente, encontrará que en cada uno la naturaleza debió haber conciliado por lo menos diez circunstancias diferentes para poder alcanzar el fin que se propuso: forma adecuada, tamaño justo, disposición correcta de las distintas extremidades, posición superior e inferior del todo, conveniente inserción de los distintos nervios, venas y arterias; de tal modo que sólo en el músculo, más de seis mil posibilidades e intenciones debieron tomarse en cuenta y ejecutarse. También calcula que los huesos son 284; los diversos propósitos a que la estructura de cada uno aspira, más de cuarenta. ¡Qué prodigiosa exhibición de artificio, aun en estas partes sencillas y homogéneas! Mas si consideramos la piel, los ligamentos, los vasos, las glándulas, los humores, las extremidades y miembros del cuerpo, ¡cómo nos embargará nuestro asombro, en proporción al número y complicación de las partes tan artificiosamente adaptadas! Mientras más adelantamos en estas investigaciones, descubrimos nuevas escenas de arte y sabiduría; pero, a distancia, todavía podemos vislumbrar otras escenas, fuera de nuestro alcance, en la delicada estructura interna de las partes, en la economía del cerebro, en la hechura de los vasos seminales. Todos estos artificios se repiten en cada una de las especies animales con admirable variedad y con precisa adecuación, acomodados a las particulares intenciones de la naturaleza al formar cada especie. Y si la falta de fe de Galeno, aun en la época en que estas ciencias naturales eran muy imperfectas, no pudo resistir tan elocuentes apariencias ¿a qué grado de pertinaz obstinación no debe llegar un filósofo de esta época, cuando pone en duda una inteligencia suprema?

Si, por acaso, encontrase a uno de esta especie (quienes, doy gracias a Dios, son muy escasos), le preguntaría: suponiendo que hubiere un Dios, que no se manifestase inmediatamente a nues-

tros sentidos, ¿seríale posible dar pruebas más fuertes de su existencia, de las que vemos en la faz de la naturaleza? Pues ¿qué otra cosa podía hacer semejante ser divino, sino copiar la actual economía de las cosas; hacer que muchos de sus artificios fuesen tan evidentes que ningún estúpido pudiese equivocarlos; proporcionar atisbos de aún mayores artificios que demostrasen su prodigiosa superioridad sobre nuestras estrechas entendederas; y ocultar del todo muchos otros, a la vista de criaturas tan imperfectas? Ahora bien, según todas las reglas de bien razonar, cada hecho debe pasar por indiscutible, cuando está apoyado por todos los argumentos que su naturaleza admite, aun cuando dichos argumentos no sean, por sí, muy numerosos ni de mucho peso. ¡Cuánto más, en el presente caso, en donde la imaginación humana no puede computar su número, ni el entendimiento estimar su fuerza de convicción!

Añadiré, dijo Cleantes, a lo que tan bien has representado, que una gran ventaja del principio del teísmo consiste en que es el único sistema cosmogónico que puede hacerse inteligible y completo, y al mismo tiempo puede, de parte a parte, conservar una fuerte analogía con lo que a diario vemos y experimentamos en el mundo. La comparación del universo con una máquina hecha por el hombre es tan obvia y natural y se justifica por tantos ejemplos de orden y designio en la naturaleza, que necesariamente debe convencer a todos los entendimientos no prejuiciados, y obtener la aprobación universal. Quien intente debilitar esta teoría, no puede pretender tener éxito, estableciendo en su lugar cualquier otra que sea precisa y determinada; le bastará con suscitar dudas y dificultades, y por medio de puntos de vista remotos y abstractos, alcanzar esa suspensión de juicio, que, en el caso, es el colmo de sus aspiraciones. Pero, además de que ese estado de ánimo es en sí insatisfactorio, no puede sostenerse con constancia en oposición a tan convincentes apariencias, que tan continuamente nos incitan a asentir a la hipótesis religiosa. La

naturaleza humana, por la fuerza del prejuicio, es capaz de adherir a un sistema falso y absurdo, obstinada y perseverante. Pero ningún sistema, en oposición a una teoría, apoyado por fuertes y evidentes razones, por una propensión natural y por una educación temprana, creo yo que sea absolutamente imposible de sostener o defender.

En tan poco estimo, replicó Filo, que en este presente caso sea posible esa suspensión del juicio, que me inclino a sospechar que en esta controversia hay, más de lo que generalmente se imagina, una mera discusión de términos. Es evidente que las obras de naturaleza tienen gran analogía con los productos del arte y, conforme a todas las reglas de bien razonar, tendríamos que inferir, si es que argumentamos sobre ellas, que en sus causas hay analogía en igual proporción. Pero como también existen notables diferencias, tenemos motivos para suponer diferencias proporcionales en las causas, y especialmente debemos atribuir mucho mayor grado de poder y energía a la causa suprema que a cualquiera que hayamos observado en el hombre. Aquí, pues, claramente se afirma, por medio de la razón, la existencia de una deidad; y si hacemos cuestión de si, en vista de esas analogías, podemos llamarla con propiedad *una mente* o *una inteligencia,* a pesar de las enormes diferencias que razonablemente pueden suponerse como existentes entre ella y la mente humana ¿qué es esto, sino una mera controversia verbal? Nadie puede negar las analogías en los efectos; abstenernos de investigar acerca de causas apenas sería posible. De tal investigación, la conclusión legítima es que también entre las causas hay analogía. Y si no nos place llamar a la primera y suprema causa Dios o deidad, sino que deseamos verificar la designación ¿qué otra cosa podemos llamarle sino mente o pensamiento, cosas con las que, con justicia, se supone guarda notable semejanza?

A todos los hombres de buen juicio les disgustan las disputas puramente verbales, en que tanto abundan las investigaciones fi-

losóficas y teológicas; y se ha encontrado que el único remedio para ese abuso consiste en definiciones claras, en la precisión de aquellas ideas que entran en juego en cualquier argumento y en el estricto y uniforme empleo de los términos que se utilizan. Pero hay cierta especie de controversia que, por la naturaleza misma del lenguaje y de las ideas humanas, por siempre está envuelta en perpetua ambigüedad, y jamás puede, a pesar de toda precaución o definición, alcanzar un grado aceptable de precisión y certidumbre. Son las controversias relativas a lo grados de las cualidades o circunstancias. Los hombres pueden discutir por toda una eternidad sobre si Aníbal fue un gran, muy gran o superlativamente gran hombre; sobre el grado de belleza de Cleopatra, o sobre el epíteto de encomio a que Livio o Tucídides tienen derecho, sin que jamás puedan llegar a un acuerdo. Los disputantes pueden convenir en el sentido y diferir en los términos, o viceversa; sin embargo, jamás estarán en aptitud de definir los términos para poder penetrar en el alcance de cada uno, porque el grado de esas cualidades no es, como lo cuantitativo y numérico, susceptible de ninguna exacta medición, que sería la norma en la controversia. Que la disputación relativa al teísmo sea de esta naturaleza, y por consiguiente, puramente verbal, o quizá, si cabe, hasta más irremediablemente ambigua, fácilmente se verá por la más ligera inspección. Le pregunto al teólogo si no admite que hay una enorme e inconmensurable, por incomprensible, diferencia entre la mente *humana* y la *divina*. Mientras más piadoso sea, más pronto estará a asentir y más dispuesto a amplificar la diferencia. Llegará hasta sostener que la diferencia es de tal naturaleza que no es posible exagerarla demasiado. En seguida me dirijo al ateo, quien, pienso, sólo lo es nominalmente, y no puede nunca serlo en serio, y le pregunto si de la coherencia y afinidad de todas las partes de este mundo, no existe cierto grado de analogía entre todas las operaciones de la naturaleza, en cada situación y en cada momento; si la putrición de un nabo, la genera-

ción de un animal y la estructura del pensamiento humano, no son energías que con probabilidad guardan entre sí cierta analogía. No es posible que lo niegue; estará pronto a admitirlo. Una vez lograda esta concesión, lo empujo un paso más en su retirada, y le pregunto si no es probable que el principio que inicialmente concertó y continúa manteniendo el orden en el universo, también guarda alguna analogía inconcebible con las demás operaciones de la naturaleza, entre las que se cuentan la economía de la mente y del pensamiento humanos. Por más que le pese, tendrá que dar su conformidad. ¿Dónde, pues, está el sujeto de nuestra disputa? les pregunto yo a estos antagonistas. El teólogo admite que la inteligencia original es muy distinta de la razón humana; el ateo admite que el principio original de orden guarda cierta remota analogía con ella. ¿Vais a reñir, señores, acerca de los grados, y embarcaros en una controversia que no tolera precisión de sentido, ni, consecuentemente, ninguna determinación? Pero si tan obstinados habéis de ser, nada me sorprendería ver que insensiblemente cambiáis de posición; y mientras el teólogo, por una parte, exagera la desemejanza entre el Ser Supremo y las frágiles, imperfectas, cambiantes, efímeras y mortales criaturas, el ateo, por la otra, amplifica la analogía entre todas las operaciones de la naturaleza, en todo momento, en toda situación y en toda postura. Considerad, pues, en qué consiste el verdadero punto de controversia, y si no podéis dejar a un lado la disputa, procurad, por lo menos, curaros de vuestra animosidad.

Y aquí también debo admitir, Cleantes, que como las obras de la naturaleza guardan mucha mayor analogía con los efectos de *nuestro* arte e ingenio, que con los de *nuestra* benevolencia y justicia, tenemos motivos para inferir que los atributos naturales de la deidad tienen mayor similitud con los del hombre, que lo que sus atributos morales tienen con las virtudes humanas. ¿Pero, cuál es la consecuencia? No hay más que ésta: que las cualidades

morales del hombre son más defectuosas, en su género, que sus habilidades naturales. Pues, como se admite que el Ser Supremo es absoluta y totalmente perfecto, todo lo que se diferencie más de él, se aleja más de la norma suprema de rectitud y perfección. [15]

Tal es, Cleantes, mi sincero sentir sobre este asunto, y bien lo sabes, siempre lo he abrigado y sostenido. Pero en medida a mi veneración por la verdadera religión, está mi aborrecimiento por las supersticiones vulgares, y advierto cierto placer, lo confieso, al extremar semejantes principios, algunas veces hasta el absurdo, algunas veces hasta la impiedad. Y tú sabes que los fanáticos, a pesar de su mayor aversión por lo segundo que por lo primero, son por lo general igualmente culpables de ambos.

Yo me inclino, replicó Cleantes, hacia otro camino. La religión, por más corrompida que esté, es mejor que la falta absoluta de religión. La doctrina de un estado futuro es tan fuerte y tan necesaria para la seguridad de la moral, que nunca debemos abandonarla ni descuidarla. Porque si las recompensas y los castigos finitos y temporales tienen, como a diario vemos, efectos tan notorios ¿cuánto más debe esperarse de aquellos que sean infinitos y eternos?

Entonces, dijo Filo ¿por qué, siendo la superstición vulgar tan saludable a la sociedad, toda la historia tanto abunda en relatos de sus perniciosas consecuencias para los negocios públicos? Tumultos, guerras civiles, persecuciones, trastornos en los gobiernos, opresión, esclavitud, tales son las funestas consecuencias que siempre se derivan de su preponderancia en la mente de los hombres. Siempre que en una narración histórica se hace mención del espíritu religioso, podemos estar ciertos de que más tarde encontramos el pormenor de las desgracias, que son su consecuencia. Y no puede haber época más feliz ni más próspera que aquella en que, o no se le toma en cuenta, o se le ignora.

La razón de esa observación es obvia, replicó Cleantes. La misión propia de la religión es ordenar el corazón del hombre, humanizar su conducta, infundir el espíritu de templanza, orden y obediencia; y como su obra es callada, y solamente hace valer los preceptos morales y de justicia, está en peligro de que no se le haga caso y se la confunda con otros motivos. Cuando se distingue, y cuando obra como principio separado, es que se ha salido de su esfera propia y se ha convertido en sólo facción y ambición.

Eso le acontece a toda religión, dijo Filo, salvo la de tipo filosófico y racional. Es más fácil eludir tus razones que mis hechos. No es justa tu inferencia, porque las recompensas y castigos finitos y temporales tengan tan gran influencia, que por lo tanto los infinitos y eternos la tendrán en mucho mayor grado. Considera, te lo ruego, el apego que sentimos por las cosas del presente, y lo poco que nos importan los objetos remotos e inciertos. Cuando los teólogos declaman contra el común comportamiento y conducta de todo el mundo, siempre hacen valer ese principio como el más fuerte que pueda imaginarse (como en verdad lo es), y pintan a casi toda la humanidad como sujeta a su influencia y sumida en un profundo letargo y despreocupación por sus intereses religiosos. Pero al mismo tiempo, esos mismos teólogos, cuando se ponen a refutar a sus antagonistas especulativos, suponen que los motivos de la religión son tan poderosos, que sin ellos sería imposible que subsistiese la sociedad civil, sin siquiera avergonzarse de tan palpable contradicción. Es un hecho de la experiencia que la más ligera disposición de natural honradez y benevolencia, tiene mayor efecto sobre la conducta humana que las más grandilocuentes tesis sugeridas por teorías y sistemas de teología. La inclinación natural de un hombre actúa constantemente sobre él; la tiene siempre presente y se mezcla en todas sus consideraciones y puntos de vista; mientras que los motivos religiosos, en los casos en que actúan, solamente influyen en deter-

minados momentos, y apenas es posible que se conviertan en un verdadero hábito mental. La fuerza de la mayor pesantez, dicen los filósofos, es infinitamente más pequeña, en comparación con la fuerza del menor impulso; sin embargo, es cierto que la menor pesantez, a la larga, prevalece sobre el mayor impulso, porque ningún golpe ni empuje puede repetirse con igual constancia que la de la atracción y la gravitación.

Otra ventaja de la natural inclinación: emplea a su servicio toda la agudeza e ingenio de la mente, y al verse contrariada por los principios religiosos, se esfuerza, valiéndose de todos los medios y artificios, por eludirlos, en lo que casi siempre sale con bien. ¡Quién puede explicar el corazón del hombre, y dar razón de todas esas singulares reservas y excusas con que las gentes se satisfacen, cuando al seguir su inclinación contrarían su deber religioso! Esto ha sido bien entendido en el mundo, y nadie, a no ser los tontos, deposita menos confianza en un hombre porque se sepa que, a fuerza de estudio y filosofía, abriga ciertas dudas especulativas acerca de asuntos de teología. Y cuando tenemos tratos con un hombre que hace gran profesión de religión y piedad ¿acaso esto no tiene más efecto, sobre algunos que pasan por prudentes, que el de ponerlos en guardia, no sea que los time y engañe?

Pero debemos, además, advertir que los filósofos, que son los que cultivan la razón y la reflexión, necesitan menos de motivos de esa clase para permanecer sujetos a los preceptos morales; y que el vulgo, único a quien pueden hacerle falta, es completamente incapaz de una tan pura religión como aquella que representa a la deidad insatisfecha con todo lo que no sea virtud en el comportamiento humano. Generalmente las recomendaciones a la divinidad se supone que son, o bien frívolas, o éxtasis de arrobamiento o una credulidad fanática. No será necesario recurrir a la Antigüedad, o echar mano de otras edades remotas, para encontrar ejemplos de esta degeneración. Entre nosotros, ha habi-

do quienes se han hecho culpables de la atrocidad, desconocida de las supersticiones egipcias y griegas, de vociferar en términos expresos contra la moral, presentándola como violación ciertísima de la benevolencia divina, así como el poner la menor confianza o seguridad en ella.

Pero aun en el caso en que la superstición o el entusiasmo no se pongan en abierta oposición a la moral, la distracción misma de la atención, la creación de una nueva y frívola especie de mérito, la absurda distribución que hace del encomio y de la culpa, acarrea necesariamente las consecuencias más pertinaces, y debilita en grado extremo el apego de los hombres a los motivos naturales de justicia y humanidad.

Asimismo, semejante principio de acción, por no ser ninguno de los motivos propios de la conducta humana, obra únicamente por intervalos sobre el temperamento, y tiene que estimularse por constantes esfuerzos, a fin de que el piadoso fanático quede satisfecho con su propia conducta y pueda cumplir su devota tarea. Son muchos los ejercicios religiosos que al principio se abordan con simulado fervor, cuando el corazón, de momento, siente frío y languidece; así es como poco a poco se contrae un hábito de simulación, y el fraude y la falsedad se convierten en principio preponderante. De ahí la razón de esa observación común, que el más encendido celo religioso y la más enraizada hipocresía, lejos de no compadecerse, con frecuencia o comúnmente van unidos en el mismo carácter individual.

Los funestos efectos de tales hábitos, aun en la vida diaria, no son difíciles de imaginar; pero allí donde se trate de intereses religiosos, no hay normas morales que tengan suficiente fuerza para sujetar al entusiasta fanático. Lo sagrado de la causa santifica todos los medios de que puede echarse mano para fomentarla.

La atención fija en un asunto único de tanta importancia como es la salvación eterna, propende a apagar los efectos benévo-

los, y a engendrar un estrecho y mezquino egoísmo. Y cuando se fomenta ese estado de ánimo, fácilmente elude todos los preceptos generales de la caridad y de la benevolencia.

Así pues, los motivos de la vulgar superstición no tienen mucha influencia sobre el comportamiento general; ni actúan de modo muy favorable a la moral, en los casos en que son predominantes.

¿Acaso hay máxima política que sea más cierta e infalible que tanto el número como la autoridad de los sacerdotes debe reducirse a muy estrechos límites, y que el magistrado civil debe, por siempre, sustraer de tan peligrosas manos sus *fasces* y *hachas*? Si el espíritu de la religión popular fuese en realidad tan saludable a la sociedad, una máxima contraria sería la que debiera prevalecer. El mayor número de sacerdotes y su mayor autoridad y riqueza, aumentaría siempre el espíritu religioso. Y aunque a los sacerdotes incumbe dirigir ese espíritu, ¿por qué no hemos de esperar superior santidad de vida y mayor benevolencia y moderación, en personas que están hechas para la religión, que constantemente la están inculcando en otros, y que, a su vez, deben ellas absorberla en dosis considerable? ¿De dónde proviene, pues, que de hecho, lo más que puede hacer el magistrado prudente, por lo que toca a las religiones populares, es, en lo posible, jugar a la segura, y evitar sus perniciosas consecuencias respecto a la sociedad? Cuanto expediente intenta para lograr tan humilde propósito está rodeado de inconvenientes. Si admite sólo una religión entre sus súbditos, sacrificará a una incierta expectativa de tranquilidad toda consideración a las libertades públicas, a la ciencia, a la razón, a la industria, y hasta a su propia independencia. Si es complaciente con varias sectas, que es lo más prudente, deberá conservar una filosófica indiferencia hacia todas y, con prudencia, contener las pretensiones de la secta predominante, pues, de lo contrario, sólo cosechará inacabables disputas, riñas, facciones, persecuciones y conmociones públicas.

La verdadera religión, lo admito, no tiene esas perniciosas consecuencias; pero debemos tratar de la religión tal y como comúnmente existe en el mundo. Tampoco me ocupo del aspecto especulativo del teísmo, el cual, por ser una especie de la filosofía, necesariamente participa de la benéfica influencia de ésta, y al mismo tiempo queda sujeto al inconveniente de estar siempre limitado a muy pocos.

Los juramentos son un requisito en todas las cortes de justicia; pero es cuestionable si su autoridad procede de alguna religión popular. La solemnidad e importancia de la ocasión, el miramiento por la reputación y el alcance sobre los intereses generales de la sociedad, son los principales frenos de la humanidad. Los juramentos aduanales y los juramentos políticos son de poco peso, hasta para algunos que tienen la pretensión de observar principios de honestidad y religión; y entre nosotros, la afirmación de un cuáquero está, con toda justicia, en pie de igualdad con el juramento de cualquier otra persona. Sé que Polibio[16] atribuye la infamia en la lealtad entre los griegos al predominio de la filosofía epicúrea; pero también sé que la lealtad púnica tenía tan mala reputación en los tiempos antiguos como, en los modernos, la tiene el testimonio de los irlandeses, si bien no podemos explicar estas observaciones del vulgo por las mismas razones. Y eso, para no mencionar que la lealtad griega era ya infame antes del surgimiento de la filosofía epicúrea, y es Eurípides[17] quien, en un pasaje que te mostraré, ha herido de soslayo a su nación con un extraordinario golpe satírico, a causa de esa característica.

Ten cuidado, Filo, replicó Cleantes, ten cuidado; no lleves las cosas demasiado lejos. No dejes que tu celo contra la falsa religión mine tu veneración por la verdadera. No abandones este principio, primer y único gran alivio en la vida, y principal apoyo nuestro en medio de todos los ataques de la adversidad. La reflexión más satisfactoria de todas cuantas puede sugerir la imagi-

nación, es la de un teísmo genuino, que nos presenta a nosotros como la obra de un ser perfecto en bondad, sabiduría y poder, que nos crió para la felicidad, y que, habiendo sembrado en nosotros un inconmensurable deseo para el bien, prolongará nuestra existencia por toda la eternidad, y nos transportará a una infinita variedad de escenas, a fin de que podamos satisfacer esos deseos y convertir nuestra felicidad en completa y duradera. Después de semejante ser en persona (si se permite la comparación), la suerte más feliz que nos es dable imaginar, es la de estar bajo su guarda y protección.

Tales experiencias, dijo Filo, son de lo más tentadoras y seductoras, y, para el verdadero filósofo, son algo más que puras apariencias. Pero acontece en esto, como en el caso anterior, que para la gran mayoría de la humanidad esas apariencias son engañosas, y que los terrores de la religión generalmente predominan sobre el alivio que puede proporcionar.

Es bien sabido que los hombres nunca están mejor dispuestos a recurrir a la devoción que cuando están decaídos por aflicciones o deprimidos por enfermedad. ¿No es ésta una prueba de que el espíritu religioso no está tan estrechamente unido a la alegría como al dolor?

Pero, replicó Cleantes, es que los hombres, cuando están afligidos, encuentran alivio en la religión. Algunas veces, dijo Filo; pero es natural imaginar que se formarán una noción de esos seres desconocidos, de acuerdo con el sentir triste y melancólico de su humor en el momento en que acuden a su contemplación. De acuerdo con esto, encontramos que en todas las religiones predominan las imágenes terribles; y nosotros mismos, después de haber empleado las expresiones más exaltadas en la descripción de la deidad, caemos en la más insípida contradicción al afirmar que los condenados son infinitamente más en número que los predestinados.

Me atrevo a afirmar que jamás religión alguna ha descrito el estado de las almas de los muertos en colores tales, que le hagan desear al hombre que exista en efecto ese estado. Estos modos purgativos de la religión meramente son el producto de la filosofía. Pues, como la muerte está entre lo que se ve y la expectativa del futuro, ese acontecimiento es tan escandaloso a la naturaleza, que forzosamente ha de sumir en tinieblas todas las regiones que están situadas más allá, y sugiere a la mayoría de la humanidad la idea de Cerbero y las Furias; diablos y torrentes de fuego y azufre.

Cierto es que, tanto el temor como la esperanza tienen cabida en la religión, puesto que ambas pasiones, en distintos momentos, agitan el espíritu de los hombres, y cada una forma una especie de deidad, de acuerdo consigo mismo. Pero cuando un hombre está alegremente dispuesto, se siente apto para los negocios o las visitas o las diversiones de toda clase, y a ello naturalmente se consagra, sin siquiera pensar en la religión. Cuando está melancólico y deprimido, no tiene otra ocupación que la de cavilar acerca de los terrores del mundo invisible, y sumirse aún más a fondo en la aflicción. Bien puede acontecer, ciertamente, que, después de haber grabado de esa manera profundamente en sus pensamientos e imaginación las opiniones religiosas, sobrevenga un cambio de salud o de circunstancias que le devuelvan el buen humor, y presentándole alegres prospectos para el futuro, le hagan pasar al otro extremo de júbilo y triunfo. Con todo, debe reconocerse que, como el terror es el principio esencial de la religión, es ésta la pasión que siempre predomina en ella y que sólo tolera breves intervalos de placer.

Por no mencionar que esos accesos de extrema y entusiasta alegría, al dejar exhaustos los humores, preparan siempre el camino a iguales accesos de supersticioso terror y depresión; y que, por otra parte, no existe ningún estado de ánimo tan feliz como el calmado y ecuánime. Pero es imposible mantener tal es-

tado, cuando un hombre piensa que se encuentra en medio de profundas tinieblas e incertidumbre, entre una eternidad de felicidad y una eternidad de desgracia. No es sorprendente que semejante opinión disloque el estado de animo ordinario y lo arroje en la mayor confusión. Y aunque rara vez esa opinión es tan constante en sus operaciones como para influir en todos los actos, sin embargo es capaz de abrir una brecha considerable en el carácter y producir esa tristeza y melancolía, tan notoria en todas las personas devotas.

Es contrario al sentido común abrigar aprensiones y terrores a causa de una opinión cualquiera, o imaginar que corremos un riesgo en lo futuro por el libre uso de nuestra razón. Semejante sentimiento implica tanto un *absurdo* como una *incongruencia*. Es absurdo creer que la deidad tiene pasiones humanas, y una de las más bajas de las pasiones humanas, un desenfrenado apetito de aplauso. Es incongruente creer que, puesto que la deidad tiene esa pasión humana, no tenga otras, y particularmente la indiferencia respecto a las opiniones de criaturas tan inferiores.

Conocer a Dios, dice Séneca, *es rendirle culto*. Toda otra especie de culto es en verdad absurdo, supersticioso y hasta impío. Lo degrada a la baja condición del hombre, que se complace con los ruegos, las solicitaciones, los obsequios y la adulación. Sin embargo, esta impiedad es la menor de las que es culpable la superstición. Generalmente rebaja la deidad a condición muy inferior a la humana, y la representa como un caprichoso demonio que hace uso de su poder, sin razón y sin sentimientos humanitarios. Si el ser divino estuviese dispuesto a sentirse ofendido por los vicios y locuras de los necios mortales, que son su propia obra, mal la pasarían los adeptos a la mayoría de las supersticiones populares. Ni nadie de la raza humana sería merecedor de su *gracia,* salvo unos pocos, los teístas filosóficos, que abrigan, o mejor dicho, intentan abrigar adecuadas nociones de sus perfecciones divinas; así como las únicas personas acreedoras a su *compasión* e *indulgen-*

cia, serían los escépticos filosóficos, secta casi igualmente rara, que, por una natural desconfianza a la propia capacidad, suspenden, o intentan suspender todo juicio en relación con tan sublimes como extraordinarios asuntos.

Si toda la teología natural, como algunos sostienen, se resuelve en una simple, aunque un tanto ambigua, o por lo menos indefinida proposición: *que la causa o causas del orden en el universo probablemente guardan alguna analogía remota con la inteligencia humana;* si esta proposición no es capaz de extensión, variación, o una más particular explicitación; si no proporciona inferencia alguna que afecte a la vida humana, o que pueda ser motivo para actuar o para abstenerse; y si la analogía, todo lo imperfecta que sea, no es susceptible de llevarse más allá de la inteligencia humana, y no puede transferirse, con alguna apariencia de probabilidad, a las demás cualidades de la mente; si tal es en realidad el caso ¿qué otra cosa puede hacer el más inquisitivo, contemplativo y religioso de los hombres, que prestar sin reservas su asentimiento filosófico a la proporción, cuantas veces ocurra, y creer que los argumentos en que se funda exceden a las objeciones que pueden ponérsele? Seguramente habrá alguna sorpresa, dada la grandiosidad del asunto; alguna melancolía, dada su oscuridad; algún desprecio hacia la razón humana, puesto que no puede proporcionar una solución más satisfactoria, respecto a una tan extraordinaria y magnífica cuestión. Pero, créeme, Cleantes, el sentimiento más natural que experimentará una mente bien dispuesta en ocasión como ésta, es un vehemente deseo y expectación, de que el cielo sea servido de disipar, por lo menos aliviar, esta profunda ignorancia, proporcionando a la humanidad alguna más particular revelación, y de descubrir algo de la naturaleza, de los atributos y de las operaciones del objeto divino de nuestra fe. Una persona, madurada por un sentido justo de las imperfecciones de la razón natural, se precipitará con la mayor avidez hacia la verdad revelada; mientras que el orgulloso dogmático, persua-

dido de que puede levantar un sistema completo de teología con el simple concurso de la filosofía, desdeñará todo auxilio, y rechazará a este instructor adventicio. Ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer y más esencial paso hacia ser un cristiano de firmes creencias; proposición ésta que de buena gana recomendaría a la atención de Pánfilo. Y espero que Cleantes me perdone por esta intromisión en la educación e instrucción de su discípulo.

Cleantes y Filo ya no continuaron por mucho más tiempo esa conversación; y como nada antes me había hecho tanta impresión como el conjunto de los razonamientos de ese día, confieso que, previa una revisión seria de todo, no puedo menos de pensar que los principios sustentados por Filo son más probables que los de Demea; pero que los de Cleantes se acercan aún más a la verdad.

[1] Vain Wisdom all and false Philosophy.
Yet with a pleasing sorcery could charm
Pain, for a while, or anguish, and excite
Fallacious Hope, or arm the obdurate breast
With stubborn Patience, as with triple steel.

Milton, *Paradise Lost,* II.

[2] *L'art de penser.*

[3] Mons. Huet.

[4] *Recherche de la verité,* lib. 3, cap. 9.

[5] Simónides de Ceos. Poeta lírico griego, 558-468, a. C. Fue favorecido por los grandes de su tiempo, especialmente por Hierón, tirano de Siracusa. [T.]

[6] Lib. XI, 1094.

[7] *De Nat. Deor.,* lib. 1.

[8] Dr. Clarke.

[9] *République des Lettres,* août 1685.

[10] Ese sentimiento fue sostenido por el Dr. King, y algunos otros, antes que por Leibniz, aunque por nadie de tanta fama como el filósofo alemán.

[11] Intestine stone and ulcer, colic-pangs,
Demoniac frenzy, moping melancholy,
And moon-struck madness, pining atrophy,
Marasmus and wide-wasting pestilence.
Dire was the tossing, deep the groans: Despair
Tended the sick, busiest from couch to couch.
And over them triumphant Death his dart
Shook, but delay'd to strike, tho' oft invok'd

With vows, as their chief good and final hope.

Milton, *Paradise Lost,* XI.

[12] Not satisfied with life, afraid of death.

[13] And from the dregs of life, hope to receive
What the first sprightly running could not give.

Dryden, *Aurungzebe,* acto IV, esc. I.

[14] *De formatione foetus*.

[15] Parece evidente que la disputa entre escépticos y dogmáticos es puramente verbal, o por lo menos, considera solamente los grados de duda o certeza que debemos abrigar respecto de todo raciocinio, y por lo general, tales disputas son en el fondo verbales y no admiten determinación precisa. Ningún filósofo dogmático niega que hay dificultades, tanto en relación con los sentidos como con toda ciencia, y que esas dificultades son absolutamente insolubles dentro de un método uniforme y lógico. Ningún escéptico niega que estamos bajo la necesidad absoluta, no obstante esas dificultades, de pensar, de creer y de raciocinar en relación con toda clase de asuntos, y hasta frecuentemente de asentir con confianza y seguridad. La única diferencia, pues, entre esas sectas, si es que tal nombre merecen, es que el escéptico, por costumbre, capricho o propensión, insiste más en las dificultades, mientras que el dogmático, por motivos semejantes, en la necesidad.

[16] Lib. 6, cap. 54.

[17] *Ifigenia en Táuride*.

DIÁLOGOS SOBRE RELIGIÓN NATURAL

DAVID HUME

David Hume vive de 1711 a 1776 y escribe sus diálogos —que no se publican sino hasta tres años después de su muerte— a mediados de siglo. ¿Qué sentido descubrimos en esta obra? Los hombres del mundo moderno se van encontrando en una situación de tener que apoyarse en un mundo —el de su experiencia— cuya falsedad ha sido pronunciada por el supremo juez que es la razón. Nace de ahí la conciencia de una inautenticidad vital, componente de la desesperación del hombre moderno. Este hombre ha perdido a Dios, ha perdido al mundo y ha visto menguado su ser, por haberlo definido como pura razón. David Hume es uno de los autores de esta desesperación. Filo, Cleantes y Demea, los tres personajes de los *Diálogos sobre religión natural,* no son solamente artificios del ingenio y la prudencia del autor, sino que representan, a pesar de éste, el drama del hombre de su tiempo y el del hombre mismo que los ha imaginado y les da vida a lo largo del debate.

Ese drama que fue el primer acto del nuestro propio.

— EDUARDO NICOL

Esta Colección Conmemorativa es una muestra de los libros ahora clásicos que el Fondo de Cultura Económica ha publicado a lo largo de sus 70 años. Presentamos setenta títulos escogidos entre los muchos miles que conforman nuestro catálogo, en una edición especial única, y lo hacemos con orgullo, seguros de que ésta es una buena forma de recordar a quienes nos antecedieron y de reconocer su labor.

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

ÍNDICE